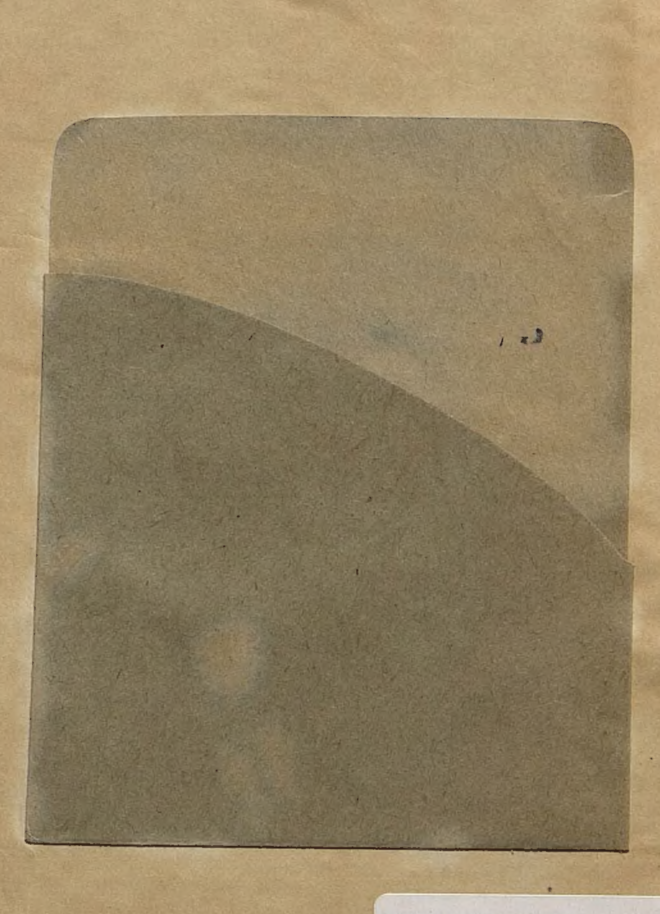
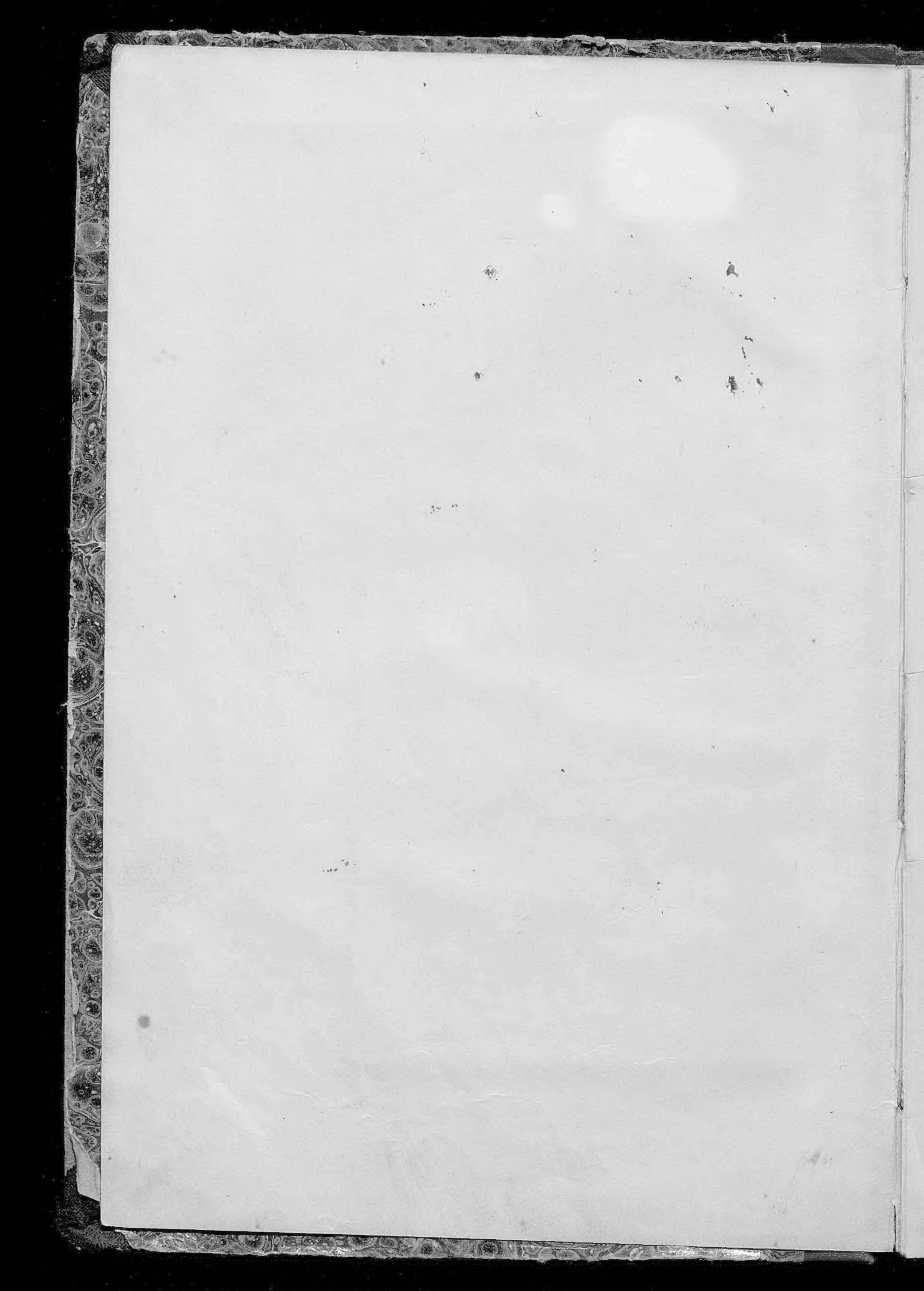
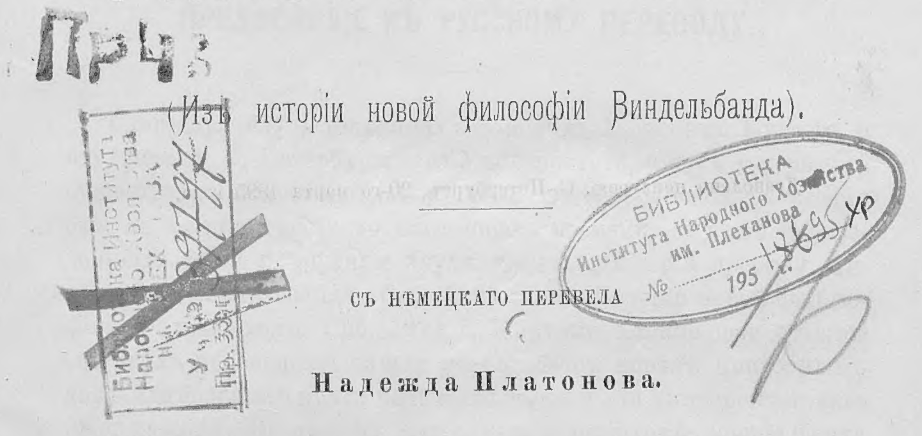
Виндельбанд
Философия Канта





ВИНДЕЛЬБАНДЪ.

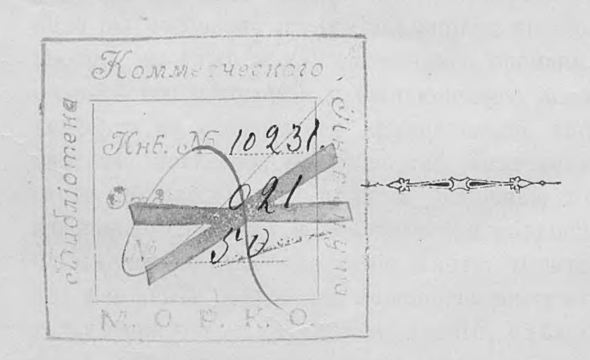
ФИЛОСОФІЯ КАНТА



(Изъ исторіи новой философіи Виндельбанда).

СЪ НѢМЕЦКАГО ПЕРЕВЕЛА

Надежда Платонова.





С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типографія И. Н. Скороходова (Надеждинская, 43).
1895.

Дозволено цензурою. С.-Петербургъ, 20-го марта 1895 года.

ПРЕДИСЛОВІЕ КЪ РУССКОМУ ПЕРЕВОДУ.

Благодаря слушательницамъ Высшихъ Женскихъ Курсовъ и студентамъ С.-Петербургскаго Университета, у насъ теперь уже существуетъ подробный обзоръ развитія европейской философіи отъ ея возникновенія до настоящаго времени, въ видѣ переведенныхъ тѣми и другими двухъ книгъ: „Исторія древней философіи» Виндельбанда, Спб. 1893 г. и «Исторія новой философіи» Фалькенберга, Спб. 1894 г. Критики, давшіе свои отзывы объ этихъ переводахъ, нашли этотъ обзоръ вполнѣ пригоднымъ какъ для большаго круга читателей, такъ и для университетскаго преподаванія. Но въ немъ есть одинъ недостатокъ: ученіе Канта изложено въ немъ не съ такой обстоятельностью, какъ это слѣдовало бы сообразно съ его значеніемъ не только для XIX вѣка вообще, но даже и для настоящаго времени. Къ тому же, нельзя назвать его изложеніе у Фалькенберга вполнѣ яснымъ: Фалькенбергъ на небольшомъ, сравнительно, числѣ страницъ затрогиваетъ множество подробностей Кантовскаго ученія, а отъ этого его важнѣйшіе пункты, основные принципы, остаются нѣсколько сжатыми и недостаточно разъясненными. Прочитавъ Фалькенберговское изложеніе Канта, читатель узнаетъ лишь болѣе или менѣе подробную *характеристику* или, если угодно, всего только *описаніе* Кантовскаго ученія, сдѣланное какъ бы со стороны, какъ бы постороннимъ, равнодушнымъ, хотя и внимательнымъ, наблюдателемъ, для котораго все описываемое остается извнѣ найденнымъ, а не было пережито имъ самимъ.

Поэтому и читатель остается такимъ же постороннимъ наблюдателемъ, а не проникнетъ, какъ это говорится, въ духъ Кантовскихъ мыслей, т.-е. ни разу не взглянетъ на вещи глазами

самого Канта, не сдѣлаетъ на время его основныхъ взглядовъ своими собственными такъ, чтобы заранѣе видѣть безъ помощи чужаго указанія, къ чему они обязываютъ въ томъ или другомъ случаѣ, по крайней мѣрѣ—въ болѣе важныхъ пунктахъ. Читатель Фалькенберга только узнаетъ сходство и разницу Канта съ другими философами и пойметъ, какими историческими причинами обусловливалось и то, и другое; но что въ Кантѣ имѣетъ значеніе и помимо исторіи, это останется для него неяснымъ. Конечно, во всемъ этомъ не было бы никакой бѣды, если бы философія Канта имѣла значеніе только въ прошломъ, и тѣмъ болѣе, если бы она оказала всего только непродолжительное вліяніе. Но Кантовскія открытія въ теоріи познанія обусловливали развитіе всей германской философіи XIX в. и отразились на движеніи философіи во всѣхъ другихъ странахъ; мало того, новокантіанство составляетъ явленіе, которое еще только переживается, и едва ли оно не распространяется все болѣе и болѣе. Въ виду всего этого Виндельбандо-Фалькенберговскій обзоръ долженъ быть пополненъ какимъ-нибудь сочиненіемъ, которое было бы посвящено спеціально изложенію Кантовской философіи и могло бы ввести читателей въ духъ мыслей Канта, а не ограничивалось бы однимъ лишь ихъ описаніемъ. Принявъ на себя, въ видахъ снабженія нашей молодежи надлежащимъ пособіемъ по исторіи философіи, редакцію Виндельбандо-Фалькенберговскаго обзора, я, разумѣется, не долженъ былъ отказать въ подобной помощи и переводчицѣ «Риторики Аристотеля», г-жѣ Платоновой, пожелавшей пополнить недостатокъ Виндельбандо-Фалькенберговскаго обзора.

Конечно, наилучшимъ сочиненіемъ для обстоятельнаго ознакомленія съ философіей Канта служатъ III и IV томы «Исторіи новой философіи» Куно-Фишера. Но этотъ трудъ (русскій переводъ котораго сдѣлался уже давно библіографической рѣдкостью) слишкомъ великъ, чтобы его можно было рекомендовать всѣмъ слушателямъ философіи безъ различія ихъ спеціальностей. Нужно было взять сочиненіе, не страдающее недостатками Фелькенберговскаго изложенія, но сравнительно небольшое, такъ чтобы всѣ учащіеся могли ознакомиться съ нимъ, не встрѣчая препятствій со стороны другихъ занятій, а въ то же время такое, чтобы, подобно Виндельбандо-Фалькенберговскому обзору, оно было интересно и для большаго круга читателей. Всѣмъ этимъ требованіямъ сполна удовлеторяетъ изложеніе Кантовской Фило-

софіи, находящееся во 2-мъ томѣ «Geschichte der Neuen Philosophie» Виндельбанда. Вообще эта книга при строго научномъ характерѣ отличается столь яснымъ, живымъ и даже увлекательнымъ изложеніемъ, что, читая ее, нерѣдко забываешь, держишь-ли въ рукахъ какой-нибудь талантливый романъ, или же чисто научное произведеніе. И изъ сравнительно небольшихъ изложеній философіи Канта я не знаю лучшаго, чѣмъ это. А весь посвященный ей отдѣлъ книги Виндельбанда, по его собственнымъ словамъ (см. Вступленіе стр. 4), составляетъ самостоятельное цѣлое, такъ что имъ легко пользоваться въ видѣ особаго сочиненія. А поэтому, хотя это изданіе и назначено ближайшимъ образомъ для пополненія Виндельбандо-Фалькенберговскаго обзора, оно въ то же время имѣетъ и самостоятельное значеніе. И чтобы сдѣлать его болѣе доступной для тѣхъ, у кого нѣтъ въ рукахъ «Исторіи новой философіи» Фалькенберга съ приложеннымъ къ ней философскимъ словаремъ, я прибавилъ къ переводу нѣсколько подстрочныхъ примѣчаній: всѣ они, для отличія отъ Виндельбандовскихъ, отмѣчены моей подписью и назначены лишь для поясненія нѣкоторыхъ терминовъ и т. п., а отнюдь не для полемики съ Виндельбандомъ. Конечно, это не значитъ, чтобы я считалъ нужнымъ во всемъ соглашаться съ нимъ; напротивъ, я бы охотно поспорилъ о нѣкоторыхъ вопросахъ, напримѣръ,—противъ его недостаточно ясно выраженнаго мнѣнія, по которому выходитъ даже, будто бы теорія познанія не можетъ быть независимой отъ психологіи, что подобная зависимость не составляетъ уклоненія Канта съ прямаго пути, а неизбѣжна вообще, и т. п. Но подобныя разногласія въ наукѣ неизбѣжны, а при изданіи перевода я нахожу полемику неумѣстной. Кромѣ этихъ прибавленій, все съ той же цѣлью—сдѣлать книгу вполнѣ удобной и для тѣхъ, кто не располагаетъ другими пособіями, я прибавилъ сюда и Кантовскую библіографію (самъ Виндельбандъ не даетъ ея), въ которой помѣщены кое-какія свѣдѣнія, впервые появляющіяся въ русской литературѣ. При обзорѣ сочиненій о Кантѣ, да и вообще при составленіи всей библіографіи, я имѣлъ въ виду тотъ же кругъ читателей, для которыхъ назначено это изданіе; поэтому я не гнался за тѣмъ, чтобы перечислять всѣ сочиненія о Кантѣ, а ограничивался лишь тѣми, которыя могутъ быть указаны прежде всѣхъ другихъ. Взамѣнъ же подробныхъ перечней, я указалъ тѣ книги, въ которыхъ они могутъ быть найдены. По

той же причинѣ при обзорѣ изданій сочиненій Канта, я счелъ нужнымъ разсматривать ихъ, между прочимъ, и въ примѣненіи къ интересамъ учащихся. А что бы сдѣлать ходъ мыслей въ изложеніи Виндельбанда болѣе нагляднымъ, г-жа Платонова составила его конспективное оглавленіе.

Александръ Введенскій.

С.-Петербургъ. Февраль 1895 г.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Приложеніе. Кантовская библіографія.

ВСТУПЛЕНІЕ.

Новѣйшее мышленіе, какъ въ своей формѣ, такъ и въ своемъ содержаніи развилось изъ различныхъ исходныхъ пунктовъ. Соприкасаясь со всей широтой европейской культурной жизни, оно привело въ сознательную форму всѣ ея мотивы. И хотя черезъ всѣ эти движенія проходитъ одно общее стремленіе къ внутренней самостоятельности разумнаго познанія; но все таки само собой выходило, что каждое изъ этихъ движеній, соотвѣтствуя особымъ побужденіямъ и отношеніямъ, переживало само себя и отражалось въ мысли во всей своей своеобразности. При этомъ, по самой природѣ вещей и вслѣдствіе связности умственной жизни, эти различныя направленія переплетались самымъ разнообразнымъ образомъ, и выдающіеся умы всѣхъ странъ разгадывали и укрѣпляли эту связь. Но сначала еще была необходима широкая обработка и постепенное сглаживаніе всей этой массы мыслей, совершившееся въ вѣкъ просвѣщенія, чтобы послѣ того могъ явиться умъ, который, вполнѣ владѣя ими, въ обширной системѣ выяснилъ бы и изложилъ бы внутреннюю структуру этой связи. Этотъ умъ—Кантъ; и историческое положеніе его заключается именно въ томъ, что въ немъ сконцентрировались въ живомъ единствѣ всѣ движущіе принципы, которые ранѣе выработало новѣйшее мышленіе, и въ томъ, что всѣ нити новѣйшаго мышленія, пройдя черезъ сложную среду его ученія, выходили оттуда съ совершенно измѣненной формой. То великое вліяніе, которое имѣлъ Кантъ на философское движеніе своего времени, быть можетъ, всего болѣе обусловливается прямо ужасающей широтой его умственнаго горизонта и той увѣренностью, съ которой онъ умѣлъ съ своей точки зрѣнія видѣть какъ близкое, такъ и далекое всегда въ надлежащемъ отношеніи. Нѣтъ ни одной проблемы новой философіи, которой бы онъ ни занимался, ни одной, на разрѣшеніе которой, даже если онъ лишь при случаѣ коснулся ея, онъ не наложилъ бы

своеобразнаго отпечатка своего ума. Но въ этой универсальности заключается лишь внѣшнее очертаніе его величія, а не его сущность. Сущность же эта лежитъ гораздо больше въ той удивленія достойной энергіи, съ которой онъ умѣлъ привести къ единству и обработать весь матеріалъ мышленія во всей его полнотѣ. Широта и глубина его ума одинаково велики; и его взоръ охватываетъ міръ человѣческихъ представленій на всемъ его пространствѣ, такъ же, какъ въ каждомъ пунктѣ этого міра онъ проникаетъ до самыхъ нѣдръ. Въ этомъ соединеніи свойствъ, рѣдко встрѣчающихся вмѣстѣ у другихъ лицъ, и заключается то очарованіе, которое всегда производили личность Канта и его труды, и которое всегда будетъ давать ему право на первое мѣсто среди философовъ.

Въ этомъ же самомъ скрывается то своеобразное отношеніе, въ которомъ стоитъ Кантъ къ вѣку просвѣщенія. Поскольку всѣ философскія стремленія, наполняющія этотъ вѣкъ, получаютъ гдѣ-нибудь въ его ученіи мѣсто и, вмѣстѣ съ тѣмъ, самую строгую формулировку, постолько онъ — величайшій философъ самой эпохи просвѣщенія и ея всесторонній и сильнѣйшій представитель. А поскольку при этомъ указывается отношеніе каждой изъ этихъ мыслей къ другимъ и поскольку такимъ образомъ создается совершенно новая связь ихъ въ цѣломъ, постолько философія Канта возвышается надъ той односторонностью, которая свойственна была вѣку просвѣщенія въ его отдѣльныхъ направленіяхъ, и начинаетъ такимъ образомъ новый, отчасти противоположный вѣку просвѣщенія, періодъ нѣмецкаго, а въ дальнѣйшемъ дѣйствіи — общеевропейскаго мышленія. Ученіе Канта есть тотъ кульминаціонный пунктъ, котораго достигаетъ линія развитія въ вѣкъ просвѣщенія, и, вмѣстѣ съ тѣмъ, тотъ пунктъ, начиная съ котораго это развитіе переходитъ въ нисходящее движеніе, подъ вліяніемъ творческаго стремленія ученія Канта; оно есть завершеніе просвѣтительнаго движенія и именно поэтому оно вмѣстѣ съ тѣмъ—*заканчиваетъ и преодолѣваетъ вѣкъ просвѣщенія.*

Такое главенствующее положеніе на высотѣ великаго культурно-историческаго процесса можетъ быть занято какимъ либо философомъ только потому, что ему дано, путемъ творческой организаціи, преобразовать все богатство идей данной эпохи въ одно замкнутое цѣлое; а этой организующей силы слѣдуетъ искать не въ чемъ другомъ, какъ въ томъ великомъ принципѣ,

съ которымъ соприкасается все богатство содержанія данной эпохи и отъ котораго это содержаніе получаетъ новое освѣщеніе. Если же искать этого принципа у Канта, то приходится столкнуться съ удивительнымъ фактомъ, что этотъ принципъ находится не въ основной теоретической мысли. Пока мы будемъ озираться на поле идей и останемся въ области абстрактной мысли, до тѣхъ поръ мы не нападемъ на принципъ Кантовской философіи. Нѣтъ такого центральнаго познанія, отъ котораго свѣтъ равномѣрно падалъ бы на всѣ части ученія Кантовской философіи. Тотъ, кто пожелалъ бы выдѣлить и объяснить какой либо пунктъ ученія Канта такимъ образомъ, чтобы вся остальная система съ логической необходимостью создалась изъ развитія этого пункта, изъ его примѣненія къ различнымъ проблемамъ (какъ это часто случается у другихъ философовъ), тотъ обманулся бы въ своихъ ожиданіяхъ. Въ содержаніи его ученія нѣтъ такого главнаго ключа, который могъ бы отперетъ всѣ двери обширнаго зданія Кантовской философіи. Централизующая и организующая сила этой системы заключается не въ абстрактной мысли, а въ живомъ убѣжденіи ея создателя. Вся философія Канта оживляется и согрѣвается непоколебимой *вѣрой въ могущество разума*, и эта вѣра не есть воззрѣніе, почерпнутое изъ области теоріи познанія: она выходитъ за предѣлы теоретической функціи и занимаетъ мѣсто въ *нравственномъ разумѣ человѣческаго рода*. Съ этого центральнаго пункта, которымъ является не чисто-теоретическая мысль, а личное убѣжденіе, и нужно разсматривать ученіе Канта въ его частностяхъ, чтобы вполнѣ понять и оцѣнить его. Въ этомъ и заключается его истинное отношеніе къ вѣку просвѣщенія. Кантъ раздѣляетъ его стремленіе во всей области вещей, какъ человѣческихъ, такъ и нечеловѣческихъ, вездѣ сохранить за разумомъ его право и обезпечить его господство; но Кантъ возвышается надъ сухой и холодной разсудочностью вѣка просвѣщенія тѣмъ, что ищетъ глубочайшей сущности этого разума не въ теоретическихъ положеніяхъ, а въ энергіи нравственнаго убѣжденія. Такимъ образомъ, вмѣстѣ съ Кантомъ въ нѣмецкую философію проникаетъ согрѣтое чувствомъ могущество личнаго убѣжденія. Этотъ-то союзъ яснаго мышленія съ полнымъ убѣжденія хотѣніемъ и опредѣлилъ характеръ развитія философіи, находившагося въ зависимости отъ Канта.

Итакъ центральнымъ пунктомъ философіи Канта является его

личность. Если кто-нибудь изъ великихъ мыслителей можетъ служить живымъ доказательствомъ того, что исторія философіи есть не подобное тканью на ткацкомъ станкѣ нанизываніе абстрактныхъ идеальныхъ необходимостей, а борьба мыслящихъ людей, и что въ каждой значительной системѣ мы имѣемъ передъ собой волнующія міръ могущественныя мысли въ индивидуальной концентраціи, то это—именно Кантъ. Изъ всѣхъ системъ новой философіи нѣтъ ни одной, которая представляла бы всю эту философію до такой степени in nuce, которая давала бы такую полную картину новѣйшаго мышленія, какъ система Канта; поэтому-то она и требуетъ болѣе самостоятельной и болѣе обстоятельной обработки, чѣмъ другія. Если же центральный пунктъ этой системы заключается въ личности ея творца, то здѣсь болѣе чѣмъ въ другихъ случаяхъ необходимо познакомиться съ человѣкомъ, прежде чѣмъ перейти къ обзору его ученія.

ГЛАВА I.

Жизнь и сочиненія Канта.

Удѣлъ величія — одиночество. Рѣдко жизнь великаго человѣка служитъ такимъ полнымъ доказательствомъ этого, какъ жизнь Канта. Онъ родился на самой крайней периферіи нѣмецкой культурной жизни, до конца своей жизни вращался въ тѣсномъ кругу отечественныхъ интересовъ и никогда не зналъ счастья, которое испытываетъ геній отъ соприкосновенія съ родственными ему умами. Никогда, какъ ученикъ, онъ не сидѣлъ у ногъ выдающагося человѣка, и изъ тѣхъ личныхъ поощреній, которыя онъ испыталъ въ своемъ развитіи, ни одно непосредственно не обусловило его истиннаго значенія. За то тѣмъ величественнѣе выдѣляется онъ изъ окружающей его обстановки; себѣ самому главнымъ образомъ обязанъ онъ тѣмъ, чѣмъ онъ сталъ. Даже тамъ, гдѣ въ его внутренній міръ опредѣленно проникаетъ вліяніе великихъ философовъ, съ твореніями которыхъ онъ познакомился, хотя бы Лейбница и Юма, даже и тамъ обнаруживается самостоятельная подготовка его ума по отношенію къ этому вліянію; и переработка и преобразованіе этого вліянія получаетъ гораздо бо́льшіе размѣры, чѣмъ само это вліяніе. Потому-то надъ міромъ Кантовскаго мышленія носится свѣжее дыханіе самобытности. Изъ нѣдръ своего уединенія создаетъ онъ вновь въ оригинальной формѣ мысли, которыя производятъ переворотъ въ эпохѣ, и доказываетъ, что можно знать міръ, не видѣвъ его,—если носишь его въ себѣ.

Эмануилъ Кантъ родился 22 апрѣля 1724 года въ Кенигсбергѣ, въ Пруссіи, сыномъ скромныхъ ремесленниковъ, которые вели свое происхожденіе изъ Шетландіи. Изъ вліяній, которымъ онъ подвергался въ юности и которыя воздѣйствовали на всю его жизнь, слѣдуетъ особенно выдѣлить вліяніе его матери, которая держалась благочестивыхъ вѣрованій современ-

наго ей піэтистическаго направленія, того направленія, которое какъ легкій отзвукъ нѣмецкой мистики, искало сущности религіозной жизни во внутреннемъ усвоеніи вѣры и въ нравственномъ осуществленіи ея. Главнымъ представителемъ этого направленія былъ тогда въ Кенигсбергѣ профессоръ Ф. А. Шульцъ, и, благодаря его личному знакомству съ семьей молодаго Канта, послѣдній поступилъ въ находившуюся подъ его руководствомъ коллегію Фридриха, чтобы посвятить себя ученому поприщу. Здѣсь философу нужно было пройти строгую школу классическаго образованія и религіозно-нравственнаго воспитанія; и она-то и придала его уму ту чистую строгость, ту великую силу самообладанія, которая сообщила ему античный характеръ простаго и благороднаго величія. Рано научившись искать истиннаго счастья во внутреннемъ мірѣ, Кантъ, даже на высотѣ своей славы, никогда не разучился скромности и никогда не научился погонѣ за внѣшностью; и такъ какъ онъ съ юности привыкъ выше всего въ этой внутренней работѣ ставить истину по отношенію къ самому себѣ, то вся его жизнь была служеніемъ правдивости—той правдивости по отношенію къ самому себѣ и къ другимъ, которая представляетъ единственный путь къ истинѣ.

Когда, въ 1740 году, онъ поступилъ въ университетъ въ своемъ родномъ городѣ, чтобы, согласно желанію своей матери, изучать теологію, онъ засталъ тамъ многостороннее и сильное возбужденіе. Въ своихъ обще-научныхъ подготовительныхъ занятіяхъ онъ рано сталъ лицомъ къ лицу съ философіей. Его учитель *Мартинъ Кнутценъ* былъ однимъ изъ лучшихъ представителей *Вольфовской философской школы* и занималъ, даже за предѣлами Кенигсберга, почетное мѣсто въ этой школѣ. Въ ней-то, на подобіе бури въ стаканѣ воды, возникъ горячій споръ о понятіи предустановленной гармоніи, въ которомъ Вольфъ былъ не въ состояніи слѣдовать за смѣлымъ полетомъ мысли своего патрона—Лейбница. Изъ сочиненій Кнутцена, въ которыхъ онъ до извѣстной степени разрѣшилъ этотъ вопросъ, видно, что онъ, какъ человѣкъ не безъ самостоятельности мышленія и вполнѣ владѣющій Лейбнице-Вольфовскимъ матеріаломъ мышленія, былъ вполнѣ пригоденъ для того, чтобы познакомить молодаго Канта съ состояніемъ тогдашней философіи, причемъ особенно цѣнно было то, что хотя въ этомъ спорномъ вопросѣ онъ въ существенныхъ пунктахъ стоялъ на сторонѣ Вольфа, но въ цѣломъ

онъ не соглашался съ нимъ и, очевидно, указывалъ также и своимъ ученикамъ, что источника философскаго познанія слѣдуетъ искать у самого Лейбница. На ряду съ занятіями философіей, для Канта были особенно важны занятія естественными науками, которыя уже тогда очень интересовали его и которымъ онъ былъ обязанъ такой значительной частью своего позднѣйшаго значенія. Въ этомъ отношеніи весьма счастливымъ обстоятельствомъ является то, что профессоръ физики Теске рано познакомилъ его съ *Ньютоновскимъ воззрѣніемъ* на міръ. Такимъ то путемъ въ умѣ Канта возникъ тотъ важный антагонизмъ, который долго сказывался въ его мышленіи. Оба великіе человѣка, которые при жизни своей вели такую страстную войну, продолжили ее и въ умѣ своего еще болѣе великаго ученика; и философское развитіе Канта въ первый періодъ обусловливается противоположностью между Лейбницевской метафизикой и Ньютоновской натурфилософіей. Тѣмъ тверже образовалось въ немъ убѣжденіе, которое было общимъ для нихъ обоихъ и которое притомъ соотвѣтствовало направленію его спеціальныхъ занятій. Въ очень различной формѣ Лейбницъ и Ньютонъ одинаково соединяли съ своимъ основнымъ телеологическимъ убѣжденіемъ признаніе причиннаго механизма въ возникновеніи міра и, пользуясь въ качествѣ посредствующаго звена физико-теологическимъ доказательствомъ бытія Божія, стремились примирить философію и религіозное убѣжденіе. Въ этомъ-то пунктѣ тѣсно соприкоснулись между собой у Канта всѣ вліянія его ранняго воспитанія и его академическихъ занятій, почему онъ и сталъ для Канта центральнымъ пунктомъ его личныхъ убѣжденій.

Съ теченіемъ времени догматико-теологическій отпечатокъ религіозныхъ вѣрованій Канта все больше и больше отступалъ передъ этимъ посредничествомъ науки и философіи. Къ этому присоединились, быть можетъ, внѣшнія обстоятельства — онъ отказался отъ теологическаго поприща и покинулъ въ 1746 году университетъ съ твердымъ намѣреніемъ посвятить себя академическому преподаванію; онъ взялъ на себя тяжелыя обязанности домашняго учителя, чтобы обезпечить себя въ денежномъ отношеніи для этой цѣли. Въ продолженіе 9 лѣтъ исполнялъ онъ эти обязанности съ полнымъ самопожертвованіемъ, но, какъ онъ самъ говоритъ, съ малымъ педагогическимъ успѣхомъ—въ послѣднее время въ семьѣ графовъ Кайзерлингъ, которые умѣли цѣнить его умственныя дарованія и его личную любезность и

впослѣдствіи также сохранили съ нимъ дружескія отношенія. Неутомимо пользовался онъ этимъ временемъ для расширенія своихъ собственныхъ познаній и, въ особенности въ области наукъ естественно-историческихъ, вполнѣ сталъ на высоту своего времени. Сначала могло казаться, что умъ Канта вполнѣ погружается въ изслѣдованіе природы. Передъ поступленіемъ на свое первое мѣсто домашняго учителя онъ написалъ свое первое сочиненіе «Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte—Мысли объ истинномъ измѣреніи живыхъ силъ», которое увѣренно и скромно заняло оригинальное критическое мѣсто въ спорномъ вопросѣ математической натурфилософіи, много разъ служившемъ предметомъ спора для приверженцевъ Декарта и Лейбница; а въ концѣ своей учительской дѣятельности онъ обнародовалъ трудъ, который на дѣлѣ доказалъ, что Кантъ былъ великій изслѣдователь природы.

«Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels (1755)—Общая естественная исторія и теорія неба» принадлежитъ къ числу тѣхъ сочиненій, которыя не забудутся въ исторіи человѣческаго пониманія міра. Оно заключаетъ въ себѣ ту отдѣлку Ньютоновской теоріи тяготѣнія, которая въ своихъ основныхъ чертахъ полагается въ основаніе теоріи небесныхъ явленій и современной астрофизикой и которая болѣе извѣстна подъ именемъ Канто-Лапласовской гипотезы. Шагъ впередъ, который дѣлаетъ въ этомъ трудѣ Кантъ сравнительно съ Ньютономъ, касается, въ сущности, двухъ направленій. Прежде всего, наблюденіе надъ млечнымъ путемъ даетъ ему поводъ допустить отношеніе, аналогичное тому, какое существуетъ въ группировкѣ и въ движеніи планетъ нашей солнечной системы, и для всѣхъ неподвижныхъ звѣздъ, являющихся расположенными, приблизительно, въ одной плоскости, а также—предположить, что между солнцами происходитъ движеніе, опредѣляемое законами тяготѣнія. Если даже новѣйшія изслѣдованія въ частностяхъ расходятся съ этимъ Кантовскимъ заключеніемъ по аналогіи, именно—въ томъ, что касается вида млечнаго пути, то все-таки принципъ этого заключенія донынѣ остается единственно возможнымъ путемъ, для того чтобы оріентироваться въ безконечномъ пространствѣ и ввести закономѣрность въ движеніе звѣздъ. Другой шагъ, дѣлаемый Кантовской гипотезой, отводитъ насъ къ прошлому планетной системы. Начало гармоническаго движенія, математическіе законы котораго Ньютонъ объяснилъ изъ принципа тяго-

тѣнія, самъ Ньютонъ могъ объяснить лишь непонятнымъ толчкомъ, актомъ божественнаго движенія. Относительно этого, опираясь на успѣхи, которые сдѣлали въ это время химія и физика, преимущественно по отношенію къ теоріи газовъ, Кантъ развилъ ученіе о первоначальномъ газовомъ шарѣ, во время вращательнаго движенія котораго должны были отъ него отдѣляться, по чисто-механическимъ законамъ, одинъ за другимъ меньшіе шары, которые теперь представляютъ собой планеты съ охлажденной корой, все еще продолжающія всеобщее движеніе. Это воззрѣніе въ своихъ основныхъ чертахъ стало до такой степени достояніемъ нашего образованія, что нѣтъ надобности подробно здѣсь излагать, какимъ образомъ Кантъ чисто-механическимъ путемъ вывелъ изъ этого положенія отдѣльныя отношенія величины, плотности, разстоянія планетъ по отношенію къ ихъ спутникамъ и такимъ образомъ оправдалъ свои гордыя слова: «дайте мнѣ матерію, и я изъ нея построю вамъ міръ». Чтобы сдѣлать понятной всю систему планетныхъ движеній, не нужно ничего, кромѣ двухъ основныхъ силъ—притягательной и отталкивательной, изъ которыхъ уже и въ то время для Канта состояла сущность матеріи. И если здѣсь гипотеза, построенная относительно нашей солнечной системы, распространяется на всю вселенную,если тотъ вращающійся газовый шаръ самъ, въ свою очередь,представляется выдѣленіемъ изъ бо̀льшаго шара, то этимъ путемъ пріобрѣтается величественное завершеніе механическаго объясненія мірозданія, которое (объясненіе) разсматриваетъ жизнь міровыхъ тѣлъ не какъ нѣчто вѣчно неизмѣнное, но, скорѣе, какъ историческій процессъ. Если мы теперь вполнѣ привыкли говорить о подобномъ развитіи вселенной, то можно также сказать, что гипотеза Канта впервые создала для этого астро-физическое основаніе; ибо далѣе онъ высказываетъ мысль, что, подобно тому какъ планетныя системы въ извѣстный моментъ выдѣлились изъ своихъ солнцъ, онѣ должны съ теченіемъ времени, въ силу постепеннаго ослабленія ихъ движенія въ центробѣжномъ направленіи, снова вернуться къ своему первоначальному газовому шару; онъ выставляетъ предположеніе, что, вѣроятно, различныя солнечныя системы находятся въ очень различномъ возрастѣ, и что такимъ образомъ вселенная являетъ собой безконечное разнообразіе различныхъ жизненныхъ явленій; и, наконецъ, онъ присоединяетъ къ этому мысли объ обитателяхъ другихъ міровъ и міровыхъ системъ. Но именно это оконча-

тельное измышленіе принципа механическаго объясненія міроздания приводитъ Канта къ глубокому изложенію физико-теологическаго доказательства бытія Божія. Именно, если существуетъ тотъ фактъ, что природа создаетъ гармоническія системы движенія созвѣздій изъ хаоса вращающихся газовъ по законамъ ей присущимъ, то именно изъ этого ясно, что она вмѣстѣ со своей закономѣрностью обязана своимъ происхожденіемъ Высшему Разуму. Такимъ образомъ Кантъ принимаетъ доказательство, заимствованное изъ аналогіи съ машинами, чтобы примѣнить его шире, чѣмъ это дѣлалось до него, и продолжить механическое объясненіе мірозданія до послѣдняго предѣла. Но все-таки и онъ оставилъ одинъ пунктъ, къ которому могло примкнуть дальнѣйшее развитіе его способа доказательства. Все его объясненіе имѣло силу лишь въ приложеніи къ неорганической природѣ; и если онъ утверждалъ, что гипотеза, достаточная для объясненія солнца и планетъ, должна рухнуть передъ былинкой и гусеницей, то это вполнѣ соотвѣтствовало тогдашнему положенію опытнаго знанія. Уже и теперь понятіе организма служитъ для него предѣломъ для механическаго объясненія мірозданія.

Неоспоримое значеніе Канта, какъ изслѣдователя природы, является вмѣстѣ съ тѣмъ самымъ выдающимся основаніемъ его философскаго величія. Но ученіе, изложенное въ этомъ сочиненіи, все-таки болѣе характеризуетъ его лично, чѣмъ стоитъ въ непосредственной необходимой связи съ его позднѣйшей философіей. То же самое можно сказать о многочисленныхъ болѣе мелкихъ естественно-научныхъ сочиненіяхъ, которыя онъ обнародовалъ до и послѣ этого. Лишь постепенно въ его писательской дѣятельности на первый планъ выступаетъ философскій моментъ. Даже его диссертація на степень доктора *) (1775) была разсужде-

*) Въ Германіи въ то время для достиженія званія экстраординарнаго профессора надо было напечатать и защищать на диспутахъ три диссертаціи. Такимъ путемъ у Канта явилось всего четыре сочиненія на латинскомъ языкѣ, извѣстныя подъ именемъ диссертацій: первая послужила также и для пріобрѣтенія докторской степени, почему и называется *Promotionsschrift* (у Канта ею было Разсужденіе о природѣ огня 1755 г.); вторая вмѣстѣ съ тѣмъ послужила и для пріобрѣтенія права чтенія лекцій (въ званіи приватъ-доцента и т. п.) въ университетѣ, поэтому она называется *Habilitationsschrift* (у Канта такимъ сочиненіемъ было Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio 1755 г.), третья — Monadologia physica 1756 г., которая дала ему право занимать мѣсто, а вѣрнѣе получить *званіе*, всего

ніемъ объ огнѣ,—разсужденіемъ, которое, равнымъ образомъ предваряя новѣйшія теоріи, касалось ученія о невѣсомыхъ веществахъ и искало въ нихъ общаго источника происхожденія теплоты, свѣта, а также явленій упругости. Конечно, въ это время его особенно интересовала натурфилософія,—область, гдѣ изслѣдованіе природы переходитъ въ философію. Получивъ, осенью 1755 г., доступъ въ философскій факультетъ своего отечественнаго университета, съ помощью сочиненія о началахъ метафизическаго познанія (Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio—Новое объясненіе основныхъ принциповъ метафизическаго познанія). онъ издалъ весною слѣдующаго года натурфилософскую программу, свою «Физическую монадологію», которая, главнымъ образомъ, касалась различія въ отношеніи математики и метафизики къ вопросу о пространствѣ, и дополненіемъ къ которой послужила двумя годами позже выпущенная маленькая статья «Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe—Новое научное понятіе движенія и покоя».

Хотя центромъ дѣятельности Канта было его преподаваніе философіи, однако до послѣднихъ лѣтъ своей жизни онъ постоянно питалъ и обнаруживалъ самый живой интересъ къ естественно-научнымъ предметамъ, именно, отъ времени до времени онъ читалъ по физической географіи лекціи, привлекавшія наибо́льшее число слушателей. Помимо ясности изложенія, слушателей всѣхъ сословій, которые собирались на эти лекціи, привлекала наглядность въ его описаніяхъ странъ и народовъ. Хотя самъ онъ никогда не отдалялся отъ стѣнъ своего роднаго города больше, чѣмъ на нѣсколько миль, однако путемъ чтенія описаній путешествій и пристальнаго обозрѣнія ближайшихъ окрестностей, онъ пріобрѣлъ такое тонкое и всестороннее знаніе свѣта и людей, что его лекціи прагматической антропологіи также доставляли изысканное наслажденіе многочисленнымъ слушателямъ. Въ этомъ отношеніи онъ былъ мудрецомъ въ античномъ смыслѣ этого слова, и его сограждане до такой степени цѣнили въ немъ это, что ожидали отъ него наставленія и

только экстраординарнаго профессора, что въ Германіи во многихъ отношеніяхъ почти равносильно съ званіемъ приватъ-доцента. Поэтому черезъ 14 лѣтъ понадобилась четвертая диссертація—для пріобрѣтенія открывшейся должности ординарнаго профессора, которая называется *Inauguraldissertation* (у Канта ею служила диссертація: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis 1770 г.). *Примѣч. А. Введ.*

получали его путемъ мелкихъ сочиненій и статей въ случаяхъ, подобныхъ землетрясенію Лиссабона (1756), или появленію авантюристовъ. Сюда относятся два размышленія о землетрясеніи въ Лиссабонѣ (1756), «Опытъ объ оптимизмѣ — Versuch über den Optimismus» (1759), «Разсужденія о бродягѣ Комарницкомъ — Raisonement über den Abenteurer Komarnicki» (1764), «Опытъ о болѣзняхъ головы—Versuch über die Krankheiten des Kopfes» (1764), наконецъ также, въ нѣкоторомъ смыслѣ, и «Грезы Духовидца, объясненныя грезами метафизики—Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik» (1766).

Вслѣдствіе этого постояннаго соприкосновенія съ опытомъ Кантъ оставался свободнымъ отъ школьнаго педантизма, въ который въ это время въ Германіи впадало большинство его сотоварищей по спеціальности. Языкъ его въ этихъ опытахъ отличается изяществомъ, живостью, свѣжестью и, по бо̀льшей части, большимъ остроуміемъ. Это—Essays (опыты) въ англійскомъ жанрѣ, причемъ нужно замѣтить, что именно въ эти годы Кантъ усердно и основательно занимался англійской литературой и указывалъ на нее устно и письменно своимъ слушателямъ, точно такъ же, какъ на Руссо, котораго онъ очень почиталъ. Даже спеціально-философскія сочиненія, относящіяся къ этому времени, отражаютъ на себѣ тѣ же особенности и то же стремленіе стать свободнымъ какъ отъ школьнаго языка, такъ и отъ школьнаго образа мыслей. «О ложныхъ тонкостяхъ 4-хъ силлогистическихъ фигуръ» 1762 (Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren), «Опытъ введенія понятія отрицательныхъ величинъ въ философію» 1763 («Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen»), «Единственно-возможный доводъ для доказательства существованія Бога» 1763 («Der einzig mögliche Beweisgrund für das Dasein Gottes»), «Разсмотрѣніе отчетливости основныхъ положеній естественной теологіи и морали» 1764 («Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral»). Нравственно-эстетическій опытъ «Наблюденія надъ чувствомъ красоты и возвышеннаго» 1766 («Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen»)—всѣ эти сочиненія, написанныя и напечатанныя быстро одно за другимъ, служатъ также многочисленными доказательствами освобожденія Кантовскаго ума отъ узъ стариннаго образа мыслей и способа изложенія.

Между тѣмъ академическая карьера человѣка, пользовавшагося такимъ глубокимъ уваженіемъ какъ въ самомъ Кенигсбергѣ, такъ и за предѣлами его, шла необыкновенно неудачно. Первая освободившаяся каѳедра была замѣщена другимъ лицомъ, по желанію русскаго генерала, правившаго въ 1758 г. въ Кенигсбергѣ. Отъ каѳедры теоріи поэзіи, предложенной философу въ 1762 г., онъ отказался; а полученное имъ въ слѣдующемъ году плохо оплачиваемое мѣсто помощника библіотекаря лишь въ незначительной мѣрѣ могло замѣнить ему каѳедру. Лишь въ 1770 г. получилъ онъ одновременно приглашенія въ Эрлангенъ и Іену, но раньше, чѣмъ онъ ихъ принялъ, послѣдовало назначеніе его профессоромъ въ самомъ Кенигсбергѣ. Сочиненіе «De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis — О формѣ и принципахъ міра чувственнаго и умопостигаемаго» не только послужило диссертаціей для полученія должности ординарнаго профессора, но также ознаменовало его новую, тѣмъ временемъ созрѣвшую философію и, вмѣстѣ съ тѣмъ, новую эпоху въ философскомъ мышленіи. Отнынѣ вся жизнь его была посвящена развитію и академическому преподаванію его собственной системы. Онъ отказался также въ 1778 г. отъ приглашенія въ Галле и оставался до конца своей жизни въ Кенигсбергѣ. Скоро получили широкую извѣстность его лекціи, носившія на себѣ отпечатокъ силы, стремленія дѣйствовать на слушателей не мертвымъ академическимъ преподаваніемъ, а призывомъ къ самостоятельному мышленію; и въ городѣ, и въ университетѣ сталъ онъ знаменитостью. Послѣднія десятилѣтія жизни Канта невольно поражаютъ мирнымъ, скромнымъ величіемъ. Всѣмъ извѣстная правильность въ его образѣ жизни и въ распредѣленіи занятій, проистекавшая изъ его удивительно высокаго сознанія долга, давала ему возможность соединять громадную работу надъ его философскими сочиненіями и внимательное исполненіе его академическихъ обязанностей съ пріятною общественностью. Онъ не былъ женатъ и очень высоко цѣнилъ дружбу, причемъ искалъ друзей не столько среди своихъ сослуживцевъ, сколько въ другихъ сословіяхъ, какъ бы желая доставить своему уму всю полноту разнообразныхъ впечатлѣній изъ вѣчноизмѣняющейся дѣйствительности. Именно вслѣдствіе этого онъ обладалъ той чуткостью по отношенію къ практической жизни и тѣмъ знаніемъ дѣйствительности, которая такимъ удивительнымъ образомъ соединяется въ его характерѣ и сочиненіяхъ съ

мудростью философа. Чрезвычайная любезность, которую онъ обнаруживалъ въ этомъ общеніи съ людьми, измѣняла ему лишь въ тѣхъ случаяхъ, когда на сцену выступало сознаніе долга и великой жизненной задачи или то упрямство педанта, которое, въ видѣ оборотной стороны этой добродѣтели, постепенно развилось въ немъ, подобно тому, какъ въ старости черты лица дѣлаются острѣе и жестче, и о которомъ сохранилось много анекдотовъ. Удивительная послѣдовательность, величайшее самообладаніе, полное подчиненіе своей дѣятельности разъ поставленнымъ цѣлямъ, желѣзная твердость въ заполненіи своей жизни признаннымъ матеріаломъ,—всѣ эти черты дѣлаютъ характеръ Канта такимъ же сильнымъ, какимъ былъ его умъ. Онъ можетъ также служить доказательствомъ того, что не можетъ быть истиннаго величія умственной силы безъ величія воли.

Только одинъ разъ было нарушено спокойное теченіе жизни Канта, столь глубокой по своему внутреннему содержанію, когда послѣ смерти великаго короля, которому онъ посвятилъ свою «Естественную исторію неба», какъ дань своего искренняго уваженія, при его преемникѣ начался сверху одинъ изъ тѣхъ припадковъ насильственной фабрикаціи религіознаго духа, которые отъ времени до времени нарушали спокойный ходъ прусской политики, въ зависимости отъ перемѣнъ въ личномъ составѣ. Система строгой цензуры, введенная министерствомъ Вёлльнера (Wöllner), коснулась Канта не только путемъ пріостановки его религіозно-философскихъ сочиненій, но также путемъ немилостиваго королевскаго указа и запрещенія, обращеннаго къ нему и къ его товарищамъ, преподавать съ каѳедры его философію. Кантъ глубоко почувствовалъ это притѣсненіе, но переносилъ его съ мужественнымъ достоинствомъ. Когда съ новой перемѣной правленія въ 1797 г. были уничтожены послѣдствія этого запрещенія, на Канта легъ уже отпечатокъ старости. Съ этого года онъ вынужденъ былъ отказаться отъ чтенія лекцій; разрушенное могучей умственной работой, стало хилѣть его тѣло, вмѣстившее въ себѣ величайшую изъ философій, еще цѣлые годы влача печальное существованіе маразма, пока, наконецъ, не наступила смерть 12 февраля 1804 года.

Съ 1770 г. писательская дѣятельность Канта, за исключеніемъ незначительныхъ отступленій, была посвящена исключительно систематическому изложенію его философіи, развитіе которой составило работу всей его жизни и которой онъ самъ далъ имя

«критической философіи». Если его диссертація на должность ординарнаго профессора заключаетъ въ себѣ изложеніе только одного, хотя одного изъ самыхъ значительныхъ принциповъ ея, то прошло еще цѣлое десятилѣтіе, прежде чѣмъ Кантъ былъ въ состояніи обнародовать теоретическое основаніе своего ученія въ своемъ большомъ главномъ трудѣ. «Критика Чистаго Разума—Kritik der reinen Vernunft», основная книга нѣмецкой философіи, появилась въ 1781 г. Два года спустя Кантъ изложилъ объясненіе и защиту этого сочиненія въ своихъ «Пролегоменахъ ко всякой будущей метафизикѣ—Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik». Это было необходимо, ибо изложеніе Критики чистаго разума было такъ трудно, употребленіе терминовъ въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ такъ неопредѣленно, содержаніе мыслей такъ колоссально и противорѣчіе между разнообразными обработанными въ книгѣ мыслительными процессами такъ неразрѣшимо, что многочисленныя недоразумѣнія и сравнительно малый успѣхъ книги приходится приписывать не одному лишь недоброжелательству школьныхъ философовъ. Когда такимъ образомъ былъ возбужденъ интересъ публики къ новому ученію, въ 1787 г. появилось второе изданіе Критики, съ котораго печатались всѣ послѣдующія изданія. Многочисленныя измѣненія, вошедшія при этомъ въ книгу, замѣченныя сначала Якоби, и затѣмъ еще болѣе выдвинутыя Шопенгауэромъ и Розенкранцемъ, подали поводъ къ дошедшему до крайней степени раздраженія спору о преимуществахъ того или другаго изданія. На самомъ дѣлѣ, существенныя различія между обоими изданіями сводятся къ тому, что изъ числа многихъ сплетающихся между собой рядовъ мыслей, обработкѣ которыхъ посвященъ этотъ трудъ, нѣкоторыя мысли во второмъ изданіи отмѣчаются съ замѣтно болѣе сильнымъ удареніемъ, чѣмъ въ первомъ. Но всѣ упреки, будто Кантъ во второмъ изданіи отступилъ отъ духа перваго изданія, не имѣютъ основанія, потому что ударенія, всего рѣзче отмѣченныя во 2-мъ изданіи, всѣ безъ исключенія слегка обозначены въ первомъ изданіи. Изъ этого несомнѣнно слѣдуетъ заключить, что у самого Канта послѣ появленія перваго изданія эти мысли получили характеръ бо́льшей энергіи и опредѣленности, чѣмъ раньше. Но удивляться этому можетъ лишь тотъ, кто приступаетъ къ «Критикѣ чистаго разума», ожидая найти въ ней вполнѣ законченную, совершенно въ своихъ частяхъ согласованную и готовую систему. Подобное ожиданіе оправдывается здѣсь меньше,

чѣмъ гдѣ бы то ни было въ другомъ сочиненіи всемірной литературы. Это-то и дѣлаетъ «Критику чистаго разума» единственнымъ въ своемъ родѣ произведеніемъ и, вмѣстѣ съ тѣмъ, является основаніемъ ея громаднаго историческаго вліянія именно отъ того, что она совмѣстно обработываетъ всѣ направленія новой философской мысли, не приходя ни къ какому точно формулированному заключенію, исключающему собою всякую другую мысль.

Второму изданію Критики чистаго разума предшествовали другіе труды, въ которыхъ Кантъ началъ прилагать свои принципы къ спеціальнымъ задачамъ философскаго познанія. Въ 1785 г. появились «Основы для метафизики нравовъ» (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten), въ 1786 г. «Метафизическія основы естествознанія» (Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft). Позднѣе, въ 1788 г. появилась «Критика практическаго разума» (Kritik der praktischen Vernunft), въ 1790 г. «Критика способности сужденія» (Kritik der Urtheilskraft), въ 1793 г. «Религія въ границахъ одного разума» (Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft) — сочиненіе, состоящее изъ четырехъ статей религіозно-философскаго содержанія, въ 1797 г. «Метафизическія основы ученія о правѣ и добродѣтели» (Metaphysische Anfangsgründe der Rechts- und diejenigen der Tugendlehre), два сочиненія соединенныя вмѣстѣ, подъ заглавіемъ «Метафизики нравовъ» (Metaphysik der Sitten) и отразившія на себѣ старѣющійся умъ автора. Къ этимъ главнымъ трудамъ примыкаетъ цѣлый рядъ въ высшей степени важныхъ маленькихъ статей, которыя отчасти появились въ разныхъ журналахъ при жизни автора, отчасти были напечатаны послѣ его смерти. Здѣсь мы упомянемъ преимущественно о статьяхъ историко-философскихъ, потому что по своему содержанію онѣ непосредственно не примыкаютъ ни къ одному изъ упомянутыхъ главныхъ трудовъ. Сюда относятся «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht — Идея всемірно-гражданской исторіи» (1784), «Beantwortung der Frage, was ist Aufklärung — Отвѣтъ на вопросъ, что̀ такое просвѣщеніе» (1784), «Muthmasslicher Anfang der Weltgeschichte — Предполагаемое начало всемірной исторіи» (1786), «Ende aller Dinge — Конецъ всѣхъ вещей» (1794) и «Philosophischer Entwurf zum ewigen Frieden — Философскій проэктъ вѣчнаго міра» (1795).

ГЛАВА II.

Философское развитіе Канта.

Достаточно было уже бросить взглядъ на предметы, которыхъ касалась писательская дѣятельность Канта, чтобы убѣдиться въ той универсальности его философскихъ интересовъ, которая обусловливаетъ его первенствующее значеніе въ исторіи новой философіи. Но кто возьметъ въ руки хоть одно изъ его великихъ сочиненій, тотъ всегда будетъ удивляться полнотѣ точекъ зрѣнія, на которыя онъ опирается при обработкѣ отдѣльныхъ предметовъ и между которыми онъ старается установить правильное соотношеніе. Но при этомъ на первомъ планѣ стоятъ вовсе не историческія сопоставленія. Кантъ очень далекъ отъ той учености, вооруженный которою Лейбницъ приступаетъ къ обработкѣ каждой отдѣльной проблемы. И если кто захочетъ найти у него слабую сторону, то ея слѣдуетъ искать въ недостаткѣ научнаго знанія исторіи его собственной науки, и особенно исторіи античной философіи. Но именно тѣмъ то и доказывается широта его ума, что, опираясь на одни лишь слабыя указанія и вліянія современной ему литературы, онъ все-таки въ состояніи схватить суть того образа мыслей, съ помощью котораго дѣлались попытки рѣшать проблему, и самостоятельно воспроизвести ее. Но именно потому, что каждую изъ этихъ мыслей онъ создаетъ заново, какъ бы свою собственную, его собственная то мыслительная работа является самой сложной и запутанной, какую только представляетъ исторія философіи. Каждое направленіе новой философіи есть нераздѣльная составная часть его системы, и этимъ обусловливается то великое разнообразіе толкованій, которыя давались его системѣ позднѣйшими мыслителями, часто въ діаметрально-противоположныхъ направленіяхъ. Въ связи съ этимъ стоитъ также и то обстоятельство, что того, что мы называемъ его собственной системой, не только не было у Канта съ юности, но

не было также и въ его первыхъ произведеніяхъ, что оно созрѣло лишь въ сравнительно позднемъ возрастѣ. А на этой стадіи развитія въ немъ переплетаются и получаютъ густую окраску всѣ разнообразные ходы мысли, которые онъ медленно развилъ въ себѣ съ свойственной ему спокойной силой самообладанія. Поэтому-то нельзя понять его собственную систему, если не принять во вниманіе ходъ его развитія; а для того, чтобы понять ходъ его развитія, слѣдуетъ, въ свою очередь, не считая схему его простой и прозрачной, заранѣе принять, что ходъ его развитія былъ въ высшей степени многостороннимъ и сложнымъ. Онъ является повтореніемъ до-Кантовской философіи, но въ совершенно оригинальной формѣ. Документы, находящіеся въ сочиненіяхъ и въ перепискѣ и облегчающіе его пониманіе, при всей своей сложности, отличаются такимъ спорадическимъ характеромъ, что этотъ ходъ развитія можно воспроизвести лишь предположительно; да и тогда даже остается лишь проложить свой собственный путь среди тѣхъ различныхъ путей, какими шли къ пониманію его.

Если Кантъ называетъ свое собственное позднѣйшее ученіе *критицизмомъ* и этимъ самымъ выдвигаетъ на первый планъ его *гносеологическую тенденцію* *), то на самомъ дѣлѣ оригинальность его системы заключается не въ отношеніи къ вопросу о теоріи познанія вообще, но скорѣе въ новой постановкѣ его, которая влекла за собой совершенно новый методъ его рѣшенія. Вся философія XVIII в. полна опытами въ области теоріи познанія; но, съ одной стороны, они всегда подчинены методологической точкѣ зрѣнія на вопросъ объ истинномъ пути къ философскому познанію, съ другой стороны, они дѣлаютъ рядъ предпосылокъ частью метафизическаго характера, частью же такихъ, которыя касаются связи и сущности другихъ наукъ. Сущность же Кантовскаго развитія заключается въ томъ, что онъ послѣдовательно освободился отъ этихъ предпосылокъ и наконецъ нашелъ, какъ результатъ философскаго мышленія, требующуюся, вполнѣ лишенную предпосылокъ, формулу.

Самой глубокой и, вмѣстѣ съ тѣмъ, самой непроизвольной изъ этихъ предпосылокъ является тотъ *«наивный реализмъ»*,

---

*) Въ русской философской литературѣ вслѣдствіе невозможности образовать прилагательное отъ термина *«Теорія познанія»* наряду съ нимъ употребляется въ томъ же значеніи еще терминъ *«Гносеологія»*.

Примѣч. А. Введ.

который полагаетъ, будто бы лицомъ къ лицу съ познающимъ разумомъ стоитъ міръ самостоятельныхъ вещей, которыя нужно постигнуть, которыми нужно овладѣть при помощи мышленія, и что вопросъ только въ томъ, какимъ путемъ это можетъ произойти всего вѣрнѣе и правильнѣе. Ни эмпиризмъ, ни раціонализмъ до-кантовской философіи не могли освободиться отъ этой наивной метафизики, служившей основаніемъ для теоретической постановки вопроса о познаніи и, вмѣстѣ съ тѣмъ, представлявшей предпосылку, заранѣе опредѣлявшую рѣшеніе вопроса. Первый объяснялъ себѣ процессъ познаванія воздѣйствіемъ вещей на разумъ; другой долженъ былъ, въ концѣ концовъ, принять предустановленную гармонію, при помощи которой заранѣе приведены къ тожеству законы мышленія съ законами познаваемой дѣйствительности. Такъ ученіе Локка и Лейбница въ одинаковой мѣрѣ основано на этой предпосылкѣ, и несмотря на всѣ попытки найти между ними середину и преодолѣть ихъ односторонность, выйти за предѣлы выработанныхъ ими взглядовъ было принципіально невозможно до тѣхъ поръ, пока не была разгадана сущность этой предпосылки наивнаго реализма, и пока не было устранено рѣшающее вліяніе, которое оно оказывало на теорію познанія. Этотъ выводъ является тѣмъ фактомъ, который сдѣлалъ Канта критическимъ философомъ κατ᾽ ἐξοχήν (по преимуществу); и то мгновеніе, когда Кантъ пришелъ къ нему, есть начало его собственнаго ученія. Именно поэтому, выводъ этотъ былъ только цѣлью и заключеніемъ его до-критическаго развитія, а начало его связано съ другими спеціальными проблемами.

Изъ другихъ предпосылокъ, которыя дѣлала вся до-кантовская философія, одна съиграла роль фермента въ процессѣ развитія Канта, это—господствующее мнѣніе относительно научнаго характера *математики*. Эмпиристы и раціоналисты одинаково видѣли въ математикѣ идеалъ всякой доказывающей науки. Это воззрѣніе и послужило той нитью, руководясь которой эмпирическій скептицизмъ, въ лицѣ Юма, приложилъ свою безпощадную критику къ остальнымъ наукамъ; это же воззрѣніе и было той предпосылкой, подъ вліяніемъ которой раціонализмъ, съ Декарта до Вольфа, непрерывно работалъ надъ построеніемъ «геометрическаго метода» философіи. Если Кантъ въ своихъ философскихъ занятіяхъ впадалъ въ этотъ раціонализмъ, если онъ также привыкъ смотрѣть на тожество математиче-

скаго и философскаго пріема, какъ на нѣчто само собой понятное, то первый толчокъ къ самостоятельному развитію долженъ былъ явиться у него въ тотъ моментъ, когда онъ относительно какого-нибудь пункта созналь принципіальную разницу между математической и философской обработкой одной и той же проблемы. Математическія и метафизическія теоріи раньше всего вступили между собой въ состязаніе именно въ натурфилософіи, въ области первыхъ самостоятельныхъ работъ Канта; и взаимное отношеніе этихъ обѣихъ наукъ тѣмъ скорѣе должно было стать для него предметомъ изслѣдованія, что тотъ философъ, котораго онъ привыкъ цѣнить выше всѣхъ, и тотъ великій представитель математической натурфилософіи, которому онъ всего больше удивлялся, казалось, стояли въ неразрѣшимомъ противорѣчіи другъ съ другомъ по поводу самыхъ важныхъ вопросовъ.

Поэтому-то, если Кантъ уже и въ самомъ первомъ своемъ сочиненіи замѣтилъ разницу въ результатѣ математическаго и философскаго разсмотрѣнія природы (такъ какъ онъ нашелъ, что «живыя силы должны быть изгнаны изъ математики», для того, чтобы быть принятыми въ природу и въ метафизическое разсмотрѣніе ея), то это признаніе получило тѣмъ бо́льшее значеніе, когда для Канта стало ясно, что Лейбницъ и Ньютонъ заняли и должны были занять діаметрально-противоположное положеніе относительно *проблемъ пространства*. Когда онъ въ своей «Физической Монадологіи» захотѣлъ испытать, какимъ образомъ сочетаются между собой метафизика и геометрія въ натурфилософскомъ изслѣдованіи, то онъ тотчасъ нашелъ, что онѣ находятся въ противорѣчіи. Метафизика, подъ которой Кантъ всегда разумѣетъ Лейбницевскую монадологію, отрицаетъ безконечную дѣлимость пространства, отрицаетъ существованіе пустаго пространства, отрицаетъ воздѣйствіе на разстояніи; а математическая натурфилософія во всѣхъ этихъ вопросахъ утверждаетъ противоположное. Пытаясь стать здѣсь посредникомъ, Кантъ пользуется противъ Ньютона Лейбницевскимъ ученіемъ о феноменальности пространства. Ньютоновское ученіе было бы неоспоримымъ, если бы пространство было абсолютной дѣйствительностью и субстратомъ для тѣлеснаго міра, если бы, вслѣдствіе этого, законы пространства опредѣляли также и внутреннюю сущность всего тѣлеснаго. Если же, напротивъ, пространство есть лишь продуктъ силъ монадъ, составляющихъ тѣла, то про-

странственные законы имѣютъ, конечно, значеніе для способа явленія всего тѣлеснаго, но не для метафизической сущности тѣлъ. Такимъ образомъ въ представленіи Канта Лейбницевская метафизика одерживаетъ побѣду надъ ученіемъ Ньютона; а послѣднее, вслѣдствіе признаваемаго Кантомъ различія между дѣйствительнымъ тѣломъ и пространствомъ (различія, которое прямо направляется противъ основнаго положенія картезіанской натурфилософіи), ограничивается областью внѣшней, т.-е. лишь способомъ явленія тѣлъ. Между тѣмъ какъ для Ньютона пространство составляетъ нѣчто абсолютное, Кантъ вмѣстѣ съ Лейбницемъ видитъ въ немъ нѣчто относительное и старается обосновать этотъ взглядъ, какъ «Новое научное понятіе движенія и покоя», съ помощью эмпирическихъ соображеній.

Такимъ образомъ въ этихъ сочиненіяхъ Кантъ до извѣстной степени разграничиваетъ области математики и метафизики съ точки зрѣнія ихъ предметовъ, причемъ слѣдуетъ обратить большое вниманіе на то, что это разграниченіе идетъ по той линіи, которую провелъ Лейбницъ между метафизической сущностью тѣлъ и ихъ пространственной формой явленія. Но болѣе цѣнной, чѣмъ эта проницательность относительно существеннаго различія между обѣими науками, является обнаруженная Кантомъ въ послѣдующіе годы проницательность относительно формальнаго и методологическаго различія между ними. Въ этомъ отношеніи очень важно, что уже первое сочиненіе Канта, касавшееся теоріи познанія, хотя твердо въ общемъ держится точки зрѣнія Лейбнице-Вольфовскаго школьнаго взгляда на метафизику, вмѣстѣ съ тѣмъ замѣтно отражаетъ на себѣ вліяніе человѣка, который сильнѣе всѣхъ возсталъ противъ господства геометрическаго метода въ Германіи. Когда Кантъ предпринялъ «Новое *объясненіе* основныхъ принциповъ метафизическаго знанія», то онъ хотя и исполнилъ это, руководясь основными понятіями Вольфовской логики, но такъ исполнилъ, что эти понятія постоянно освѣщались критикой Крузія. Кантъ продолжаетъ начатое Крузіемъ различеніе реальнаго основанія отъ основанія познанія; и если впослѣдствіи онъ и высказывалъ мнѣнія, прямо противоположныя Крузію, все же вполнѣ очевидно вліяніе Крузія на него. Какъ и Крузій, Кантъ видитъ задачу философіи въ познаніи дѣйствительности, и съ своимъ интересомъ къ дѣйствительности, который сказывался у него въ натуралистическомъ направленіи его ума и все живѣе обнаруживался въ его

сочиненіяхъ этого времени, онъ все больше и больше вдается въ оппозицію школьному пониманію раціонализма, которое выводило свои понятія о метафизической дѣйствительности изъ логическихъ возможностей и невозможностей. Этотъ-то смыслъ и имѣетъ то обстоятельство, что онъ въ своей диссертаціи на право чтенія лекцій поставилъ на одну доску законъ тожества съ закономъ противорѣчія, и присоединилъ сюда объясненіе, что невозможно выводить высшее абсолютное бытіе изъ «невозможности противоположнаго» по схемѣ Вольфовской онтологіи. Онъ понялъ, что не можетъ быть мышленія, которое бы заходило за предѣлы абсолютной дѣйствительности и основанія котораго нужно было бы искать въ логическихъ отношеніяхъ; онъ дѣлаетъ глубокое замѣчаніе о «бытіи»: «est: hoc vero de eodem et dixisse et concepisse sufficit». Надо констатировать и доказывать не необходимость бытія, но самое бытіе.

Въ предѣлахъ этихъ характерныхъ взглядовъ, уже слегка склоняющихся въ сторону эмпиризма, Кантъ въ своей диссертаціи на право чтенія еще стоитъ вполнѣ на сторонѣ той метафизики Вольфовской школы, представителемъ которой былъ Кнутценъ, именно: онъ еще убѣжденъ, что съ помощью аналитическаго метода развитія логическихъ понятій вполнѣ возможно воспроизвести въ апріорномъ знаніи дѣйствительность и ея причинную связь; и онъ еще твердо вѣритъ въ возможность пріобрѣсти познаніе внѣшняго міра путемъ успѣховъ логическаго мышленія... Но разъ онъ замѣтилъ извѣстное несоотвѣтствіе между реальностью и логическимъ обосновываніемъ, онъ, чтобы усовершенствовать метафизическій методъ, прослѣдилъ и дальнѣйшія отношенія, которыя существуютъ между дѣйствительными и логическими положеніями. Вѣдь основной вопросъ всякаго раціонализма сводится къ тому—въ какой мѣрѣ и въ какомъ смыслѣ логическая необходимость составляетъ реальную необходимость, другими словами, насколько съ помощью логики можно понять реальность. Если Кантъ и выросъ на раціоналистическихъ понятіяхъ о значеніи логическихъ формъ, то въ его послѣдовательномъ развитіи понятія эти являются совершенно подорванными: не только изученіе англійскихъ философовъ, но, въ гораздо бо̀льшей мѣрѣ, его собственная пытливая критика способствовала его отчужденію отъ раціоналистическаго предразсудка и съ теченіемъ времени привела его къ убѣжденію въ томъ, что претензія раціонализма понять міръ посредствомъ

логическаго построенія призрачна. Уже тѣ логическія воззрѣнія, которыя Кантъ изложилъ въ 1762 г. въ маленькой статьѣ «О ложныхъ тонкостяхъ 4 силлогистическихъ фигуръ», имѣютъ цѣлью показать, что всѣ дѣйствія надъ понятіями всегда лишь создаютъ новыя формальныя отношенія въ существовавшемъ ранѣе содержаніи познанія и никогда не заключаютъ въ себѣ и не могутъ прибавить ничего новаго. Въ самой простой и совершенно самостоятельной, чисто логически-теоретической, формѣ проскальзываетъ у Канта то самое убѣжденіе, съ которымъ Бэконъ и Декартъ возстали противъ логическаго формализма схоластики; и это убѣжденіе онъ обращаетъ противъ того схоластическаго вида, который снова принялъ раціонализмъ въ школѣ Вольфа. Здѣсь онъ уже провозглашаетъ войну противъ этого логически-метафизическаго «колосса, голова котораго воздымается до облаковъ древности, а ноги состоятъ изъ глины». Развитіе этой мысли находится въ сочиненіяхъ 60-хъ годовъ; оно въ концѣ концовъ приводитъ Канта вполнѣ послѣдовательно къ вполнѣ новому пониманію метода философіи.

Всякая метафизика должна отвѣтить на два основные вопроса; одинъ гласитъ: что существуетъ? другой гласитъ: по какимъ законамъ дѣйствуетъ существующее? *Существованіе и причинность*—два главные столпа всего нашего пониманія міра. Поэтому, подойдя ближе къ критикѣ метафизическаго метода, Кантъ спрашиваетъ себя, какимъ образомъ и то, и другое можетъ быть узнано путемъ логическаго анализа? Для заключенія относительно существованія логическое разсмотрѣніе знаетъ одно лишь основаніе, которое заключается въ невозможности противоположнаго. Поскольку дѣло касается конечныхъ предметовъ, эта невозможность противоположнаго выводится посредствомъ заключеній, основанныхъ на причинной связи. Но какъ скоро дѣло касается абсолютнаго существа, остается лишь убѣдиться въ логической невозможности мыслить его, какъ не существующее. Такимъ образомъ Кантъ наталкивается на нервъ онтологическаго доказательства бытія Божія *); и его новый взглядъ развивается въ критикѣ доказательствъ бытія Божія, которая завершается утвержденіемъ, что во всѣхъ отно-

*) Подъ *онтологическимъ* доказательствомъ подразумѣвается такой аргументъ, въ которомъ утверждается, что самое понятіе о Богѣ уже содержитъ мысль объ его существованіи, такъ что нельзя мыслить о Богѣ, не допуская его существованія. *Примѣч. А. Введ.*

шеніяхъ невозможно «выколупать» существованіе изъ понятія, другими словами, что одинъ логическій анализъ не въ силахъ доказывать существованіе.

Отсюда Кантъ съ новой силой обращаетъ свой взоръ на всѣ случаи смѣшенія логическихъ отношеній съ реальными, которые дѣлались дотолѣ въ философіи, и изъ нихъ прежде всего обращаетъ вниманіе на понятіе противорѣчія. Чѣмъ больше та роль, которую играетъ въ логическихъ операціяхъ человѣка отрицаніе, тѣмъ опаснѣе являющееся при этомъ стремленіе гипостазировать эти логическія отношенія*). Повсюду въ дѣйствительномъ мірѣ господствуетъ противоположность; и слѣдствіемъ логическаго разсмотрѣнія этого обстоятельства является стремленіе мыслить взаимно противодѣйствующія силы дѣйствительности стоящими въ такомъ же отношеніи другъ къ другу, какъ понятія или законы, которыя находятся между собою въ логическомъ отношеніи противорѣчія. Противъ этого то и возстаетъ Кантъ; и самое глубокое изъ его докритическихъ сочиненій дѣлаетъ попытку ввести въ философію математическое понятіе отрицательныхъ величинъ, которое представляется ему болѣе

---

*) Подъ *гипостазированіемъ* (буквально—подстановкой) понимается какъ бы олицетвореніе формъ и взаимоотношеній, наблюдаемыхъ въ нашемъ мышленіи, *перенесеніе* ихъ изъ сферы мысли въ сферу бытія. Такъ, Платонъ *гипостазировалъ* наши общія понятія и ихъ отношенія къ единичнымъ представленіямъ. Это значитъ вотъ что: изъ наблюденія надъ тѣмъ, что въ нашемъ мышленіи кромѣ единичныхъ представленій о чувственно воспринимаемыхъ предметахъ (объ Иванѣ, Петрѣ и т. д.) есть еще общія понятія (о человѣкѣ вообще, коровѣ вообще, о двойкѣ вообще, красотѣ и т. д.), онъ заключилъ, что кромѣ чувственно воспринимаемыхъ предметовъ есть еще міръ особыхъ, умопостигаемыхъ, реальностей, каждая изъ которыхъ соотвѣтствуетъ какому нибудь общему понятію (онъ называлъ эти реальности идеями—идеей человѣка, коровы, красоты, двойки и т. д.); т. е. онъ *перенесъ* и *подставилъ* то, что наблюдалъ въ мышленіи, въ сферу бытія. Подобнымъ образомъ *раціонализмъ* гипостазировалъ законы и отношенія, изучаемые логикой (наукой о дѣятельности нашего *ratio*). Такъ Спиноза училъ, какъ изъ природы или понятія треугольника логически слѣдуютъ его свойства, такъ изъ природы Бога логически *слѣдуетъ* (а не создается изъ ничего) міръ и все, что есть въ мірѣ. Далѣе—онъ причину (causa) смѣшиваетъ съ основаніемъ (*ratio*) и часто писалъ: causa *sive* ratio; это—вслѣдствіе увѣренности, что *дѣйствіе* такъ же логически вытекаетъ изъ *причины*, какъ *слѣдствіе* изъ *основанія*, т. е. первое взаимоотношеніе (причины и дѣйствія) онъ раціонализировалъ чрезъ гипостазированіе втораго (основанія и слѣдствія). Одна изъ вѣчныхъ заслугъ Канта состоитъ въ обнаруженіи недоказанности и ошибочности раціонализма.

Примѣч. А. Введ.

цѣннымъ, чѣмъ примѣненіе къ философіи математическаго метода. Силы, которыя въ математическомъ разсмотрѣніи обозначаются именемъ положительной и отрицательной, обѣ вполнѣ реальны; понятіе же положительности и отрицательности (которыя оба, вслѣдствіе возможной перемѣны знаковъ, являются лишь относительными) означаетъ только то, что дѣйствіе этихъ силъ взаимно уничтожается. Это—совершенно иное отношеніе, чѣмъ логическое уничтоженіе, которое является слѣдствіемъ встрѣчи двухъ противорѣчивыхъ опредѣленій и которое приводитъ къ полному ничто. Эту мысль Кантъ очень удачно поясняетъ примѣромъ движенія тѣлъ. Тѣло, которое одновременно движется и не движется, есть небылица; но тѣло, которое одновременно подвергается дѣйствію двухъ одинаковыхъ силъ по двумъ діаметрально-противоположнымъ направленіямъ, остается въ покоѣ. Въ первомъ случаѣ мы имѣемъ примѣръ логическаго противоположенія, во второмъ — примѣръ *реальнаго сопротивленія.* И Кантъ обращаетъ вниманіе на то, что весьма многія понятія, которыя пытались поставить между собой въ отношенія перваго рода, въ дѣйствительности находятся другъ къ другу въ отношеніи втораго рода. Радость и горе, ненависть и любовь, зло и добро, порокъ и слава, безобразіе и красота, заблужденіе и истина относятся другъ къ другу не такъ, чтобы одно изъ нихъ всегда было только недостаткомъ или отсутствіемъ другаго, но такъ, что одно понятіе есть противоположная другому реальная сила, называемая отрицательной лишь въ противоположность другой. Если вспомнить, какое значеніе въ философіи Спинозы имѣло метафизическое существованіе отрицанія, какую важность въ раціоналистической теоріи познанія получало ученіе объ отрицательномъ характерѣ заблужденія и какъ сильно Теодицея Лейбница опиралась на отрицательное значеніе неудовольствія и зла, то мы поймемъ все широкое значеніе этого небольшаго труда, авторъ котораго, конечно, долженъ былъ преодолѣть предубѣжденіе раціонализма. Но Кантъ, не довольствуясь точнымъ разграниченіемъ логической и реальной противоположности, основываетъ на этомъ дальнѣйшее заключеніе, что анализа логическаго развитія понятій совершенно достаточно для познанія логической противоположности, но что совершенно невозможно вывести реальную противоположность изъ логическихъ предпосылокъ. А это соображеніе приводитъ его въ концѣ концовъ къ критикѣ познанія причинности вообще.

Если уже доказано, что силлогизмъ не въ силахъ постигнуть, какимъ образомъ одна сила можетъ уничтожить дѣйствіе другой, то въ концѣ концовъ обнаруживается, что совершенно такъ же невозможно исключительно силлогистическимъ путемъ «выколупать», что одна вещь оказываетъ положительное дѣйствіе на другую; и Кантъ заканчиваетъ краткимъ указаніемъ на то, что причинныя отношенія совершенно недоступны познанію, добываемому лишь при помощи аналитическаго развитія понятій.

Но кто пришелъ къ сознанію, что нельзя познать ни существованія, ни причинности съ помощью однихъ лишь понятій, что примѣненіе закона противорѣчія и закона достаточнаго основанія совершенно безплодно въ границахъ простаго движенія понятій, что поэтому изъ однихъ понятій не можетъ возникнуть познаніе дѣйствительности, тотъ уже не ученикъ раціоналистической метафизики и тотъ долженъ быть убѣжденъ, что геометрическій методъ — ложный путь для метафизики. Поэтому, когда Кантъ, вѣроятно, одновременно съ занятіями надъ двумя этими сочиненіями принялся за отвѣтъ на предложенный Берлинской академіей на премію вопросъ объ очевидности метафизическихъ наукъ, то на первомъ планѣ онъ поставилъ формальное и *методологическое разграниченіе философіи отъ математики*, въ видѣ изслѣдованія «Объ ясности основныхъ положеній естественной теологіи и морали». Удерживая за метафизикой характеръ аналитической науки, оперирующей надъ понятіями, онъ вполнѣ понялъ, что въ область математики входятъ совершенно противоположные этому пріемы. Сущность ея составляютъ пріемы синтетическаго построенія; и она можетъ пользоваться ими потому, что ея объектъ — пространственныя величины, которыя она же сама и строитъ въ интуиціи *). Здѣсь

*) *Интуиція Anschauung*—въ буквальномъ переводѣ созерцаніе; но этимъ словомъ по примѣру и со временъ Канта нѣмцы стали обозначать такое единичное представленіе, на образованіе котораго нисколько не вліяетъ процессъ абстракціи. При образованіи единичнаго представленія о любомъ человѣкѣ мы все таки абстрагируемъ различіе позъ, въ какихъ мы наблюдали его, выраженій лица и т. д.; а здѣсь подразумѣвается какъ бы неподвергнутый *ни малѣйшей* переработкѣ отпечатокъ въ нашемъ духѣ какого-нибудь объекта. Поэтому можно было бы вмѣсто слова «интуиція» говорить «строго единичное представленіе»; но отъ послѣдняго выраженія нельзя образовать прилагательнаго. Для соотвѣтствующаго же глагола мы будемъ употреблять слова: или «представлять» или «созерцать въ интуиціи». *Примѣч. А. Введ.*

находится первое великое научное открытіе Канта, явившееся, вѣроятно, какъ бы дѣйствіемъ контраста. Оно состоитъ въ томъ выводѣ, что математика — не наука разсудка, идущая аналитическимъ путемъ, а идущая путемъ синтетическимъ интуитивная наука. Тутъ Кантъ до извѣстной степени возвращается къ Декарту, который все таки былъ еще убѣжденъ въ синтетическомъ характерѣ математическаго мышленія; и во всякомъ случаѣ Кантъ здѣсь пошелъ совершенно въ разрѣзъ съ общепринятымъ мнѣніемъ своего вѣка, въ направленіи, опредѣлившемъ дальнѣйшее развитіе его теоріи познанія. Математика и философія, два элемента его научнаго образованія, окончательно расходятся въ немъ въ это время и находятся въ постоянномъ антагонизмѣ, потому что противоположность между аналитическимъ и синтетическимъ пріемомъ влечетъ за собой и дальнѣйшія слѣдствія. Математика исходитъ изъ готовыхъ опредѣленій, а философія еще должна ихъ найти; математика имѣетъ дѣло съ величинами, которыя она сама же и строитъ въ интуиціи, философія—съ понятіями, которыя должны быть даны ей. Здѣсь больше, чѣмъ гдѣ бы то ни было, Кантъ расходится съ принципами раціонализма; въ этомъ звучитъ уже основная мысль Крузія, что методъ построенія по аналогіи съ математикой непригоденъ для философіи, потому что задача послѣдней—познать данную дѣйствительность. Поэтому въ этомъ сочиненіи исходнымъ пунктомъ философскаго познанія для Канта служатъ не аксіомы Вольфовской онтологіи *), а въ гораздо большей степени понятія, данныя опытомъ; философія все еще для него—наука исходящая изъ понятій, но уже не изъ чистыхъ понятій, а изъ понятій, данныхъ опытомъ. Понятно, что въ это время онъ съ большой симпатіей воспринималъ ученія англійскаго эмпиризма, и какъ въ своихъ частныхъ занятіяхъ, такъ и на каѳедрѣ часто обращался къ Локку, Шефтсбери, Гутчесону и Юму.

Много разъ подвергался обсужденію и все еще, быть можетъ, окончательно не рѣшенъ вопросъ о томъ, на какой ступени развитія Канта и какимъ образомъ *англійская философія*, въ особенности же Юмъ, оказали на Канта то вліяніе, которое

---

*) Первый отдѣлъ метафизики Вольфа, посвященный ученію о бытіи вообще безъ различія, будетъ ли оно духовнымъ или матеріальнымъ.

Примѣч. А. Введ.

самъ онъ признавалъ въ позднѣйшіе годы, даже нѣсколько преувеличивая его. Вопросъ именно въ томъ: отдалился-ли Кантъ отъ раціонализма подъ вліяніемъ чтенія англійскихъ эмпиристовъ; или же, наоборотъ, склонился въ сторону противоположнаго направленія, послѣ того какъ другимъ путемъ пришелъ къ заключенію объ ошибочности раціоналистическаго ученія? Но, очевидно, способъ, какимъ Кантъ въ своихъ сочиненіяхъ 60-хъ годовъ изображаетъ несостоятельность раціонализма по отношенію къ познанію какъ существованія, такъ и причинности, до такой степени оригиналенъ, что гораздо вѣроятнѣе допустить такое предположеніе: если ему и оказала помощь разнородная оппозиція противъ Вольфа, возникшая въ самой Германіи, все же въ существенномъ онъ своими собственными силами освободился отъ узъ школьной системы и лишь послѣ этого «склонилъ свой слухъ» въ сторону эмпиризма. Путемъ своей собственной критической работы онъ пришелъ къ тѣмъ же самымъ результатамъ, какъ англичане, и одно время въ извѣстномъ отношеніи казался солидарнымъ съ англійскими философами. «Зететическое» (т.-е. разъискивающее, изслѣдовательское) пониманіе философскаго метода, согласно которому методъ этотъ отъ понятій, данныхъ опытомъ, долженъ постепенно подниматься къ высшимъ опредѣленіямъ, этотъ бэконизмъ господствовалъ не только въ его лекціяхъ, но также и въ его сочиненіяхъ, особенно въ его трактатѣ о моральныхъ и эстетическихъ проблемахъ — въ его «Наблюденіяхъ». По формѣ и содержанію бэконизмъ пришелъ къ свободной и подвижной точкѣ зрѣнія свѣтской философіи, типомъ которой является англійскій «Essay».

До этого пункта развитіе Канта, говоря относительно, просто и понятно. Но, начиная отсюда, оно очень скоро становится въ необычайной степени болѣе сложнымъ и непонятнымъ. Уже представленное на премію сочиненіе Канта *) показываетъ, что онъ никогда не принималъ англійскаго эмпиризма безъ извѣстныхъ ограниченій. Теорія познанія, которую онъ развиваетъ въ этомъ сочиненіи, почти такъ же не закончена и полна про-

---

*) Изслѣдованіе объ ясности основоположеній естественной теологіи и морали (Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der Natürlichen Theologie und Moral 1764). Это сочиненіе было составлено для пріобрѣтенія преміи за отвѣтъ на тему, предложенную въ 1763 г. Берлинской академіей наукъ.

тиворѣчій, какой всегда была теорія Крузія. Даже на этой крайней стадіи Кантъ все-таки сохранилъ нѣкоторый остатокъ раціонализма, который состоитъ въ убѣжденіи, что послѣднія задачи познанія не могутъ быть разрѣшены съ помощью понятій, данныхъ опытомъ, если къ нимъ не присоединить извѣстныхъ «неразложимыхъ» понятій и неразложимыхъ аксіомъ. Отношеніе ихъ къ понятіямъ, добытымъ опытомъ, а также способъ ихъ возникновенія и примѣненія, очевидно, еще совершенно неясенъ для Канта въ это переходное время; а потому это принципіальное сочиненіе, говоря относительно, производитъ неопредѣленное впечатлѣніе и допускаетъ различныя толкованія. Но заслуживаетъ особеннаго вниманія цѣль, ради которой Кантъ хочетъ, въ видѣ дополненія къ опытнымъ понятіямъ, поставить рядомъ съ ними эти неразложимыя понятія. Безъ нихъ наше мышленіе никогда не было бы въ состояніи выйти изъ круга конечныхъ, чувственныхъ вещей. Лишь съ помощью этихъ неразложимыхъ понятій возможно научно установить принципы естественной теологіи и морали; установленіе же это, съ другой стороны, было въ то время для Канта послѣдней и высшей задачей философіи. Онъ ожидалъ и требовалъ отъ нея *научнаго обоснованія религіознаго и моральнаго убѣжденія*, которое онъ носилъ въ себѣ, какъ нѣчто совершенно непоколебимое. Въ этомъ смыслѣ онъ былъ «влюбленъ въ метафизику» и надѣялся найти для метафизики такой методъ, съ помощью котораго она могла бы, безъ произвольныхъ предположеній школьной онтологіи, вывести нужное доказательство изъ опыта. Но, очевидно, онъ имѣлъ совершенно неопредѣленныя представленія о характерѣ этихъ неразложимыхъ понятій и о способѣ ихъ употребленія.

Пока онъ такимъ образомъ носился съ мыслью о метафизическомъ методѣ, который долженъ былъ обосновать религіозныя и моральныя убѣжденія, его умомъ стало постепенно овладѣвать совершенно противоположное теченіе; и происхожденія этого теченія можно съ полнымъ правомъ искать въ чужеземномъ вліяніи. Кантъ былъ однимъ изъ первыхъ и въ продолженіе всей своей жизни однимъ изъ самыхъ горячихъ почитателей Руссо. Если самъ онъ предавался метафизическимъ мудрствованіямъ, не достигая при этомъ желаемой цѣли—абсолютнаго познанія, если онъ при этомъ наблюдалъ, какъ метафизическія воззрѣнія подвергались въ немъ превращеніямъ,

причемъ, однако, не поколебались его моральныя и религіозныя убѣжденія, то Эмиль долженъ былъ произвести на него самое глубокое впечатлѣніе. Здѣсь онъ находилъ мораль и религію изъятыми изъ путаницы метафизическихъ споровъ и поставленными на базисъ естественнаго чувства. Здѣсь находилъ онъ подтвержденіе тому, чему научалъ его взглядъ на окружающее—что моральныя и религіозныя убѣжденія не составляютъ привилегіи научнаго мышленія и что метафизическія изслѣдованія не способствуютъ укрѣпленію и сохраненію этихъ убѣжденій. Широкій взглядъ на человѣческую жизнь, который сообщило ему эмпирическое направленіе, дѣлалъ его еще болѣе доступнымъ для этихъ вліяній. И такимъ образомъ созрѣвало въ немъ убѣжденіе, что метафизика не необходима и не полезна для обоснованія морали и религіи. Подобно Вольтеру, сочиненія котораго онъ также усердно читалъ, Кантъ вслѣдствіе своего скептическаго отношенія къ метафизикѣ, въ средѣ которой онъ выросъ, пришелъ къ убѣжденію, что метафизика и морально-религіозная жизнь должны быть понимаемы, какъ раздѣльныя и подлежащія раздѣленію области. Это раздѣленіе онъ провелъ и въ своей собственной системѣ, хотя и въ безконечно болѣе глубокой формѣ; но зачатковъ его слѣдуетъ искать уже въ этой фазѣ его развитія. Употребляя всѣ свои старанія, чтобы въ дополненіе къ существовавшимъ до него и разрушеннымъ его критикой доказательствамъ бытія Божія измыслить еще одно, новое, «единственно-возможное основаніе», которое онъ позднѣе молча ниспровергъ, онъ прибавилъ къ этому, что совершенно необходимо быть убѣжденнымъ въ бытіи Божіемъ, но не столько же необходимо доказывать его. Отъ этого сужденія, высказаннаго въ 1763 г., лежитъ далекій путь, все въ одномъ и томъ же направленіи, къ объясненію, съ которымъ онъ выступаетъ въ предисловіи ко 2-му изданію «Критики чистаго разума», говоря о цѣли этого труда,—что онъ долженъ съузить область знанія, чтобы очистить мѣсто для вѣры.

Чѣмъ тверже становилось убѣжденіе Канта въ *раздѣльности теоретическаго и практическаго элемента*, тѣмъ болѣе ничтожными должны были представляться ему его собственныя метафизическія изслѣдованія и сама метафизика. Если она не въ силахъ достигнуть той цѣли, ради которой, какъ онъ всегда думалъ, она собственно и существутъ, то на что же она годна? Что есть въ ней, кромѣ безполезныхъ, глупыхъ мудрствованій? Этотъ

антагонизмъ между его собственными метафизическими стремленіями и убѣжденіемъ въ духѣ Руссо привелъ Канта въ настроеніе раздвоенности и даже отчаянія. Отъ этого настроенія онъ до извѣстной степени насильственно освободился съ помощью одного изъ своихъ самыхъ остроумныхъ и характерныхъ сочиненій. Именно, въ своемъ метафизическомъ стремленіи къ сверхчувственному онъ жадно схватился за тѣ откровенія относительно тайнъ загробной жизни, которыя обѣщалъ дать шведскій духовидецъ Сведенборгъ. Когда, вслѣдъ затѣмъ, обманутый въ своихъ ожиданіяхъ и полный горечи, онъ далъ «Объясненіе бреденъ этого духовидца бреднями метафизики»; когда онъ съ блестящимъ остроуміемъ бичевалъ легковѣсное ничтожество ученаго умозрѣнія; тогда, въ этомъ добровольномъ признаніи, онъ ниспровергалъ свои собственныя попытки: его насмѣшка обратилась противъ его собственныхъ стремленій. Поэтому-то, какъ совершенно справедливо было замѣчено, въ этомъ сочиненіи звучитъ не простой юморъ. Кто умѣетъ читать между строками этого труда, тотъ долженъ чувствовать, какой тяжелой борьбы стоило и стоитъ автору отказаться отъ излюбленной цѣли метафизическаго изслѣдованія, и какъ онъ только потому бросаетъ метафизикѣ свои горькіе упреки, что она не выполнила его задушевнѣйшаго желанія. Но если даже онъ этимъ врѣзается въ свое собственное тѣло, онъ все-таки не шутя устанавливаетъ здѣсь обособленность метафизики и морали; и въ то время, какъ для послѣдней онъ апеллируетъ къ здравому смыслу и благоразумію Кандида, онъ изгоняетъ первую изъ области сверхчувственнаго и недоступнаго опыту. Такимъ образомъ пріобрѣтено убѣжденіе въ ограниченіи теоретической философіи областью опыта, являющееся однимъ изъ краеугольныхъ камней Кантовскаго убѣжденія.

Но во что должна была превратиться метафизика, если она оказывалась не въ силахъ заниматься «излюбленными предметами» философіи эпохи просвѣщенія, если ей былъ прегражденъ путь отъ опыта къ тому, что недоступно опыту? И здѣсь дальнѣйшій путь уже былъ указанъ англійскимъ эмпиризмомъ, именно, Юмомъ*). Если метафизика не должна больше выходить за предѣлы

*) Подъ эмпиризмомъ (называемомъ также и сенсуализмомъ, а впослѣдствіи—позитивизмомъ) подразумѣвается ученіе, утверждающее, что всѣ наши мысли, а равно и убѣжденія въ правильности логическихъ законовъ и

опыта и если въ тоже время она не должна сливаться съ частными опытными науками, то ей остается сдѣлать предметомъ своего изслѣдованія самый фактъ познанія. Метафизика, которая не въ состояніи быть ученіемъ о сверхчувственномъ мірѣ, можетъ стать лишь ученіемъ о познаніи. Мѣсто метафизики вещей занимаетъ «метафизика знанія». Теоретическая философія превращается въ ученіе о наукѣ; и такъ какъ весь этотъ мыслительный процессъ покоится на убѣжденіи, что человѣческому познанію отказано въ теоретическомъ обоснованіи морали и религіи, то *метафизика превращается въ науку о границахъ человѣческаго познанія.* Кто видитъ въ этомъ ученіи центръ тяжести Кантовскаго критицизма, тотъ долженъ относить возникновеніе послѣдняго къ 1766 г.

Этотъ взглядъ оправдывалъ въ глазахъ Канта его непрестанное стремленіе твердо установить методъ метафизики. Если она и не въ силахъ была служить для той цѣли, которую онъ ей нѣкогда ставилъ, все же именно изслѣдованія о методѣ были цѣнны для теоріи относительно сущности и границъ человѣческаго познанія, для теоріи, которую онъ теперь сталъ считать центромъ тяжести теоретической философіи. Такимъ образомъ Кантъ постепенно совсѣмъ вступилъ въ ту критическую атмосферу, въ которую были погружены лучшіе умы его времени по отношенію къ теоріи познанія, причемъ на него сильно повліяло то обстоятельство, что онъ вступилъ въ оживленную переписку, съ самымъ вліятельнымъ изъ нихъ, съ Lambert'омъ. Написанное на премію сочиненіе Канта появилось въ томъ же самомъ году, какъ и «Новый Органонъ» Ламберта; и между этими двумя сочиненіями, касавшимися теоріи познанія, было не меньше точекъ соприкосновенія, чѣмъ между космологическими письмами Ламберта и Кантовской «Естественной исторіей неба». Существеннѣйшій пунктъ соглашенія между ними заключался въ томъ, что оба стремились построить процессъ

другихъ самыхъ общихъ законовъ въ родѣ закона причинности, возникли подъ вліяніемъ опыта; что поэтому нѣтъ другаго средства для расширенія знанія, кромѣ опыта, и что знаніе должно ограничиваться только предѣлами опыта. Послѣдній выводъ (объ ограниченности знанія) раздѣлялъ и Кантъ въ своемъ критическомъ періодѣ, но обосновывалъ его иначе. Уже въ одномъ этомъ есть большая разница между критицизмомъ и эмпиризмомъ (а равно и позитивизмомъ). *Примѣч. А. Введ.*

познанія на двойственномъ основаніи—опыта съ одной стороны и неразложимыхъ понятій—съ другой. Ламбертъ дальше провелъ эту теорію и замѣтилъ, что это различеніе тожественно съ различеніемъ между *содержаніемъ и формой* познанія. Если кто хочетъ имѣть доказательство того, что даже въ то время, которое принято считать временемъ его самаго радикальнаго эмпиризма и скептицизма, Кантъ никогда вполнѣ не отожествлялъ себя съ этими направленіями, то такимъ доказательствомъ являются его письма къ Ламберту, которыя относятся ко времени составленія «Бредней духовидца», и въ которыхъ онъ, вмѣстѣ съ своимъ современникомъ, раздѣлявшимъ его интересы, занимается вопросомъ, прямо стоявшимъ передъ англійской философіей, — какъ въ систематическомъ порядкѣ найти тѣ формы, сообразно которымъ человѣческій духъ обработываетъ полученное путемъ опыта содержаніе? Оба согласны, что эти формы однѣ никогда не могутъ быть положены въ основаніе метафизики. Они преодолѣли Вольфовскую онтологію и знаютъ, что эти формы—не нѣчто реальное, а лишь «понятія отношенія», не имѣющія никакого смысла безъ того, что̀ вступаетъ между собой въ такое отношеніе. Оба знаютъ, что совершенно невозможно изъ однихъ лишь логическихъ формъ развить мышленіе, обладающее содержаніемъ, такое мышленіе, посредствомъ котораго можно было бы понять дѣйствительность. Но не менѣе ясно для нихъ и то, что одинъ сырой матеріалъ опыта самъ по себѣ не можетъ привести ни къ какому познанію міра, если не присоединить этихъ понятій отношеній для обработки его. Въ развитіи этихъ мыслей оба мыслителя стоятъ совершенно наравнѣ другъ съ другомъ; и Кантъ только тѣмъ опережаетъ своего друга, что находитъ совершенно новый принципъ для анализа этихъ формъ, между тѣмъ какъ тотъ въ концѣ концовъ разъискивалъ ихъ съ помощью лексикона.

При нахожденіи этого принципа Кантъ, очевидно, всего больше находился подъ вліяніемъ главнаго сочиненія Лейбница по теоріи познанія, которое стало извѣстно лишь въ это время. Могущественное впечатлѣніе, произведенное на него Nouveaux Essais, должно было снова обратить его къ тѣмъ направленіямъ мысли, которымъ онъ становился все болѣе и болѣе чуждъ во время своего эмпиризма. Nouveaux Essais касались именно тѣхъ вопросовъ, надъ которыми онъ трудился вмѣстѣ съ Ламбертомъ: переработки разумомъ чувственнаго опыта. Лейбницъ ста-

рался показать, что, съ одной стороны, тѣ неразложимыя понятія и аксіомы, съ помощью которыхъ умъ перерабатываетъ въ своемъ познаніи содержаніе опыта, заключаютъ въ себѣ не что иное, какъ признаніе законовъ самой умственной функціи, и что, съ другой стороны, подлежащій переработкѣ матеріалъ не является чѣмъ-то чуждымъ передъ умственной формой, но уже заключаетъ ее въ себѣ въ безсознательномъ, смутномъ и спутанномъ видѣ. Эта теорія была самой глубокой формой, въ которой Лейбницъ старался примирить противоположность между раціонализмомъ и эмпиризмомъ такимъ образомъ, что ставилъ въ рядъ послѣдовательныхъ развитій и апріорное *) познаніе разумомъ собственныхъ законовъ, и апостеріорное **) познаніе чувственнаго опыта. Для Лейбница дальнѣйшее предположеніе въ области теоріи познанія стояло въ связи съ тѣмъ, что низшая ступень этого развитія, чувственный опытъ, представляетъ нашему сознанію вещи лишь въ ихъ явленіи, и что, напротивъ, высшая ступень, ясное и точное познаніе разума, вводитъ въ сознаніе закономѣрность вещей, каковы онѣ сами по себѣ. Въ связи съ этой противоположностью стояла другая, именно—что познаніе разума имѣетъ необходимое и всеобщее значеніе, между тѣмъ какъ, напротивъ, чувственный опытъ всегда имѣетъ лишь случайное и частное значеніе. Когда Кантъ углубился въ міръ этихъ мыслей, то въ одномъ направленіи этотъ міръ доставилъ ему цѣнное психологическое объясненіе противоположности между формой и содержаніемъ познанія, которую онъ установилъ вмѣстѣ съ Ламбертомъ. Формы, ранѣе бывшія для него лишь отношеніями, въ которыя вступаетъ содержаніе въ мышленіи, могли теперь имѣть для него значеніе сознанныхъ законовъ интеллектуальной функціи; и онъ былъ въ единомысліи съ Лейбницемъ, точно такъ же, какъ съ Ламбертомъ, настаивая, что эти формы въ человѣческомъ умѣ являются въ сознаніи лишь при наличности доставляемаго опытомъ содержанія, въ качествѣ тѣхъ функцій, которыя производятся при переработкѣ этого содержанія. Если поэтому Лейбницъ говорилъ о виртуальной прирожденности идей (въ противоположность ученію картезіанцевъ), то Кантъ пришелъ къ убѣжденію, что тѣ понятія отношенія, о

---

*) Т.-е. независящее отъ опыта. *Примѣч. А. Введ.*

**) Т.-е. зависящее отъ опыта. *Примѣч. А. Введ.*

которыхъ онъ разсуждалъ съ Ламбертомъ, въ сущности—формы функцій разума, съ помощью которыхъ разумъ синтезируетъ *) матеріалъ, данный опытомъ, и приноситъ его въ сознаніе. Согласно съ этимъ опытъ является для него синтезомъ, содержаніе котораго дается a posteriori чувственностью, а форма—a priori разумомъ.

Это усиленіе раціоналистическаго элемента, явившееся подъ вліяніемъ Лейбница въ мышленіи Канта, быть можетъ, способно было бы вполнѣ повернуть его въ сторону прежняго раціонализма, если бы эта теорія познанія не стояла въ большомъ противорѣчіи съ его убѣжденіями относительно сущности и цѣнности математики. Дѣлая различіе между вещами въ себѣ и вещами въ явленіи, Лейбницевское ученіе, конечно, признавало эмпиризмъ, который уже занималъ у Канта такое большое мѣсто, но признавало лишь такимъ образомъ и съ такимъ ограниченіемъ, что опытъ заключаетъ въ себѣ случайное познаніе вещей, какъ онѣ являются въ чувственномъ воспріятіи. Если Кантъ въ періодъ своей близости къ эмпиризму вполнѣ выяснилъ для себя, что изъ однихъ понятій не можетъ получиться познаніе фактовъ и ихъ причинной связи, то таково же было и воззрѣніе Лейбница; но для Лейбница вслѣдствіе этого и факты опыта были не чѣмъ инымъ, какъ тѣмъ способомъ, которымъ являются вещи въ чувственномъ опытѣ, между тѣмъ какъ ихъ истинная метафизическая сущность представлялась ему познаваемой лишь для чистаго разума. Такимъ образомъ вся Лейбницевская теорія-познанія покоилась на основномъ предположеніи, что познаніе разума тожественно съ необходимымъ и всеобщимъ познаніемъ и съ познаніемъ сущности вещей, чувственное же познаніе, наоборотъ, тожественно съ познаніемъ явленія. Если Кантъ ничего не могъ возразить противъ вторыхъ частей этого тожества, то тѣмъ болѣе былъ онъ озадаченъ первыми частями. И на этомъ-то мѣстѣ Кантовскаго развитія рѣшающее значеніе для него получила математика. Она проникала въ схему Лейбницевской теоріи познанія до тѣхъ поръ, пока ее считали наукой чистаго разсудка, идущей аналитическимъ путемъ, какъ это было во всей до-кантовской философіи. Теперь же Кантъ убѣдился, что математика—интуитивная наука, коренящаяся въ чувствительности **); и такимъ образомъ необходи-

*) Т.-е. объединяетъ, связываетъ. *Примѣч. А. Введ.*

**) *Чувствительность (Sinnlichkeit)* означаетъ нашу воспріимчивость къ

мость и всеобщность такого познанія, въ которомъ не сомнѣвался никто, и всего менѣе онъ самъ, явились для него отрицательной инстанціей противъ Лейбницевскаго ученія о познаніи. Математика служила доказательствомъ, что бываетъ познаніе чувственное, а въ то же время вполнѣ ясное и отчетливое. Съ другой стороны, спутанность метафизическихъ системъ доставляла ему доказательство того, что мышленіе, думающее оперировать исключительно съ помощью чистыхъ понятій, не всегда бываетъ идеаломъ ясности и отчетливости.

Такимъ образомъ, если онъ хотѣлъ соединить свой собственный взглядъ на сущность математики съ раціоналистическимъ взглядомъ Лейбница, который казался ему убѣдительнымъ по отношенію къ познанію вещей самихъ по себѣ, то ему не оставалось ничего другаго, какъ видоизмѣнить предположеніе своего великаго предшественника, согласно которому чувствительность относится къ разсудку, какъ низшая, менѣе ясная и отчетливая ступень познанія, къ высшей, болѣе ясной и отчетливой. Итакъ, въ то время, какъ для Лейбница чувствительность и разсудокъ были лишь двумя различными ступенями развитія одной и той же познавательной способности *), Кантъ напалъ на слѣдъ мысли, не представляютъ-ли они собой двухъ въ самомъ основаніи своемъ различныхъ способовъ дѣятельности познающаго ума? Разсматривая чувствительность и разсудокъ, какъ два взаимно-противоположные способа познанія и требуя самаго строгаго разграниченія областей ихъ познанія, Кантъ, казалось, этимъ хотѣлъ примирить свое собственное убѣжденіе

внѣшнимъ воздѣйствіямъ. Она то и обусловливаетъ существованіе интуицій (см. выше стр. 26); слѣдовательно, если математика основана на интуиціи, то математическое познаніе коренится въ чувствительности.

Примѣч. А. Введ.

*) Раціоналисты, обращая (нелогическую) связь вещей въ логическую, т.-е. стараясь раціонализировать ее, должны были вмѣсто качественныхъ различій вездѣ допускать только количественныя: иначе нельзя логически связать невыводимыя другъ изъ друга качества. Поэтому они дошли до такого ученія: наши чувства (чувствительность) даютъ тѣ же продукты, какъ и разсудокъ, но въ столь неясномъ и неотчетливомъ видѣ, что намъ кажется, будто бы эти способности качественно различны; а на самомъ дѣлѣ это только двѣ степени развитія одной и той же способности. Въ доказательство приводилось, что, напримѣръ, *качественная* разница ощущеній цвѣтовъ при познаніи разсудкомъ обращается (въ физикѣ) въ *количественную* разницу причинъ этихъ ощущеній. *Примѣч. А. Введ.*

относительно математики съ ученіемъ Лейбница. Если же примѣнить къ тому и другому установленное Ламбертомъ различіе между формой и содержаніемъ мышленія, то въ обѣихъ областяхъ можно было разсматривать содержаніе, какъ нѣчто случайное и фактическое, а форму, напротивъ, какъ нѣчто необходимое и всеобщее. Поэтому для Канта все сводилось къ тому, нельзя-ли въ чувствительности открыть чистыя формы такъ же, какъ это сдѣлала Лейбницевская теорія познанія по отношенію къ разсудку. Поиски Канта возможно было вести лишь посредствомъ разсмотрѣнія математики, необходимость и общеобязательность которой основывалась именно на этомъ. Въ этомъ ходѣ мыслей Кантъ сдѣлалъ самое важное изъ своихъ открытій. Именно, обѣ *чистыя формы интуиціи, пространство и время,* явились для него лежащими въ основаніи математическаго законодательства, первое въ его геометрической части, второе (какъ элементъ послѣдовательнаго счета)— въ ариѳметической. Если представить себѣ теорію познанія, выведенную изъ этого положенія, то она будетъ основываться на скрещеніи обѣихъ противоположностей — чувствительности и разсудка съ одной стороны, содержанія и формы—съ другой—и примѣнить принципъ Лейбницевскихъ Nouveaux Essais также и къ чувствительности. Тогда получится въ видѣ ощущенія случайное содержаніе чувствительности, которое представляетъ собой лишь способъ явленія вещей; наряду съ этимъ получатся чистыя формы чувствительности; именно—пространство и время, которыя съ своими математическими законами являются выраженіемъ, адэкватнымъ съ абсолютной дѣйствительностью; получится также эмпирическое содержаніе разсудочнаго познанія, пріобрѣтенное путемъ синтеза изъ чувственныхъ интуицій, содержаніе, естественно отражающее лишь вещи, какъ онѣ являются; получатся, наконецъ, чистыя формы разсудочнаго познанія, въ которыхъ отражается метафизическая связь вещей въ себѣ. Такое пониманіе соединяло бы всѣ прежнія направленія теоріи познанія; признавало бы субъективность чувственныхъ ощущеній; давало бы эмпиризму мѣсто постолько, посколько онъ способствовалъ разсудочной обработкѣ этихъ субъективныхъ явленій; снова полагало бы основаніе для метафизики съ помощью чистыхъ разсудочныхъ понятій; и, параллельно съ ними, трактуя о чистыхъ формахъ чувствительности—пространствѣ и времени, оно въ системѣ теоріи познанія давало бы мѣсто основной

мысли Ньютона о метафизической реальности пространства и времени. Принимая эту точку зрѣнія, Кантъ оказался бы въ діаметральной противоположности не только съ ученіемъ Лейбница о феноменальности пространства, но, прежде всего, и съ своей собственной прежней натурфилософской теоріей объ отношеніи тѣла къ пространству, вслѣдствіе только что принятаго имъ различія между чувствительностью и разсудкомъ, какъ двумя способами познанія, различными не по степени, а по существу. Указаніе на эту фазу его развитія мы имѣемъ лишь въ его маленькой статьѣ «Vom ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume.—О первомъ основаніи различія сторонъ въ пространствѣ», относящейся къ 1768 г. Въ ней Кантъ, рядомъ съ проблемой о симметричныхъ тѣлахъ, развиваетъ ту мысль, что въ сущности тѣлъ бываютъ различія исключительно пространственнаго происхожденія, и что эти различія никогда не могутъ быть опредѣлены путемъ понятій, но лишь указаны интуитивнымъ путемъ *). Отсюда въ объективномъ отношеніи слѣдуетъ, что не тѣла дѣлаютъ возможнымъ пространство, какъ училъ ранѣе самъ же Кантъ вмѣстѣ съ Лейбницемъ, но, скорѣе, пространство дѣлаетъ возможными тѣла, что, такимъ образомъ, *пространство есть всобщая реальность, лежащая въ основаніи возможности тѣлъ*, въ субъективномъ же отношеніи—что источникомъ нашего познанія пространства служатъ не понятія, а интуиціи. Элементъ Ньютона снова твердо и крѣпко стоитъ рядомъ съ элементомъ Лейбница.

Но Кантъ не остановился на этомъ и, исходя изъ этой точки зрѣнія, поднялся равномѣрно надъ обоими элементами. Повидимому, далѣе онъ былъ увлеченъ, главнымъ образомъ, двумя рядами мыслей очень различнаго направленія. Прежде

*) Раціоналисты же, раціонализируя все, должны были эти различія обращать въ понятія, а самое пространство разсматривать, какъ *логически обоснованное* въ вещахъ, уже безпространственныхъ, какъ что то зависящее отъ нихъ. Вопросъ же о томъ, какъ это логическое слѣдствіе безпространственныхъ вещей мы воспринимаемъ въ протяженномъ видѣ, рѣшался ссылкой на смутность нашихъ воспріятій. Проблема же симметричныхъ тѣлъ состоитъ вотъ въ чемъ: если въ пространствѣ все сводится на понятія и на логическія отношенія, то какъ объяснить, что правая и лѣвая рука (или рука и ея изображеніе въ зеркалѣ), будучи одинаковыми во всѣхъ частяхъ, все-таки не совпадаютъ между собой? *Безъ помощи интуиціи* такой разницы нельзя вывести однимъ логическимъ анализомъ понятій о частяхъ обоихъ симметричныхъ предметовъ: таково рѣшеніе Канта. *Примѣч. А. Введ.*

всего онъ все съ бо̀льшей и бо̀льшей энергіей углублялся въ вновь формулированное имъ отношеніе между чувствительностью и разумомъ, которое, по мѣрѣ возникновенія этихъ соображеній, такъ развилось, что получило характеръ *отношенія цѣнностей.* Уже у Лейбница эта противоположность прикрывалась противоположностью между чувственнымъ и сверхчувственнымъ міромъ; и когда Кантъ съ бо̀льшей энергіей обратился къ мысли о возможности раціональнаго познанія вещей въ себѣ, въ немъ зашевелились всѣ мотивы, указывавшіе на моральное и религіозное, т.-е. на сверхчувственное назначеніе человѣка. И онъ снова обратилъ свои взоры на метафизику, въ надеждѣ, не дастъ-ли она ему и научное доказательство для содержанія его практическаго убѣжденія. Въ то же время само это убѣжденіе получило болѣе рѣзкій и своеобразный видъ въ связи съ этими теоретическими соображеніями. Именно, если онъ призналъ въ области познанія, что постепенный переходъ чувственнаго познанія въ познаніе разсудочное есть ошибка прежняго раціонализма, что его нужно замѣнить строгимъ разграниченіемъ между тѣмъ и другимъ познаніемъ, то одинаковое заключеніе имѣло силу и для практической жизни. Эмпиристическая моральная философія, которую самъ онъ еще защищалъ въ «Наблюденіяхъ», выводила моральныя и религіозныя чувства и поступки изъ постепенно облагораживающихся чувственныхъ побужденій. Кантъ съ своимъ новымъ психологическимъ пониманіемъ не могъ уже соглашаться съ этимъ взглядомъ; напротивъ, и здѣсь онъ долженъ былъ смотрѣть на чувственное побужденіе и разумное побужденіе, какъ на виды практической человѣческой природы, различныя въ самомъ своемъ основаніи и потому стоящія въ антагонизмѣ одна съ другой. Собственный личный ригоризмъ Канта, съ годами все болѣе и болѣе сказывавшійся, также способствовалъ тому, что *въ теоріи познанія взглядъ относительно принципіальной противоположности между чувствительностью и разумомъ* человѣка превратился въ глубочайшее убѣжденіе Канта; и, конечно, изъ самыхъ нѣдръ своей души писалъ онъ Ламберту, что послѣ различныхъ «опрокидываній» онъ добрался до пункта, откуда никогда больше не отступитъ. Но рука объ руку съ этимъ практическимъ убѣжденіемъ должно было идти теоретическое убѣжденіе въ томъ, что чувственный и сверхчувственный міръ должны имѣть неодинаковую цѣнность также и для познанія. Если чувственное побужденіе че-

ловѣка являлось противникомъ побужденія нравственнаго, то и чувственное познаніе также не могло быть познаніемъ истинной сущности вещей. Собственная природа Канта, его личный характеръ увлекли его къ платонизму Лейбницевскаго ученія и, въ концѣ концовъ, заставили его снова отказаться отъ ученія о томъ, что для чистыхъ формъ чувствительности, точно такъ же, какъ для чистыхъ формъ разсудка, доступно познаніе абсолютной метафизической дѣйствительности.

Сюда присоединилось другое соображеніе. Изъ тѣхъ противорѣчій, которыя существовали между Ньютономъ и Лейбницемъ относительно проблемы пространства, Кантъ раньше умѣлъ выпутываться съ помощью установленнаго Лейбницемъ различія между вещью въ себѣ и вещью въ явленіи, и если онъ теперь нѣкоторое время склонялся въ сторону Ньютоновскаго взгляда относительно абсолютной реальности пространства и времени, то эти проблемы снова получили живой интересъ для него: именно, понятія цѣлости и безконечности представляли для него затрудненія. И уже въ это время, какъ можно съ большой вѣроятностью предположить по различнымъ признакамъ, натолкнулся онъ на загадочный и безпокоившій его фактъ, именно: по отношенію къ этимъ проблемамъ, онъ, какъ ему казалось, былъ въ состояніи съ одинаковой увѣренностью какъ доказать противорѣчащія другъ другу положенія различныхъ направленій, такъ и, одновременно съ этимъ, ниспровергнуть ихъ одно съ помощью другаго; представлялось одинаково доказуемымъ какъ то, что и протяженіе, и дѣлимость на части въ мірѣ пространственныхъ тѣлъ имѣетъ предѣлъ, такъ и то, что подобнаго предѣла не можетъ быть. Вопросъ о томъ, что Кантъ позднѣе назвалъ математическими *антиноміями*, занималъ его уже въ то время и имѣлъ рѣшающее значеніе при дальнѣйшемъ видоизмѣненіи его взгляда на теорію познанія. Нельзя было допускать метафизическую реальность пространства, если относительно его можно было одинаково доказать, что оно имѣетъ предѣлъ и не имѣетъ его, что наполняющій его тѣлесный міръ дѣлимъ до безконечности, и не дѣлимъ до безконечности, — ибо это было бы узаконеннымъ противорѣчіемъ. Эту антиномію можно было бы понять не иначе, какъ только тѣмъ путемъ, чтобы перемѣстить противорѣчіе въ насъ самихъ, въ нашу способность представленія, т.-е. допустивши, что пространство служитъ не метафизической реальностью, а всего

только формой человѣческой интуиціи. Такимъ образомъ и это соображеніе снова не сходилось съ ученіемъ Ньютона, а, напротивъ, совпадало съ феноменальностью пространства. Но оно нисколько не мѣшало прежнимъ выводамъ Канта, согласно которымъ пространство и время нужно было разсматривать, какъ чистыя формы чувствительности и какъ основаніе всего чувственнаго міра. Казалось даже, что эту феноменальность пространства всего лучше можно понять именно въ томъ случаѣ, если признать пространство и время заранѣе начертанными въ человѣческомъ умѣ способами усвоенія нашего чувственнаго воспріятія.

Лишь постигнувъ эти разнообразные ряды мыслей, можно понять своеобразную точку зрѣнія, склоняющуюся одновременно и впередъ и назадъ, точку зрѣнія, выставленную Кантомъ въ его диссертаціи на должность ординарнаго профессора. Самъ Кантъ позднѣе видѣлъ существенную задачу этого сочиненія въ развитіи своего новаго понятія о сущности пространства и времени. Эту задачу онъ выполняетъ, предпославъ ей изслѣдованіе о понятіи міра, гдѣ слегка звучатъ только что указанныя, антиномическія соображенія, выполняетъ съ помощью точнаго установленія противоположности между чувствительностью и разсудкомъ. Первая есть способность къ воспріятію, второй—самодѣятельность нашей познавательной способности; поэтому первая представляетъ намъ лишь тотъ способъ, какимъ вещи отражаются въ нашемъ воспріятіи, второй же, съ помощью чистыхъ формъ своей собственной функціи, познаетъ закономѣрную связь дѣйствительности. Но и чувствительность состоитъ не въ одной лишь способности получать впечатлѣніе, а прежде всего въ томъ, что возникающія при этомъ ощущенія располагаются въ насъ по законамъ пространства и времени; и лишь съ помощью этого синтеза возникаетъ въ насъ интуитивный образъ чувственнаго міра. Кантъ даетъ здѣсь доказательство, позднѣе въ существенныхъ чертахъ воспроизведенное имъ въ Трансцендентальной Эстетикѣ,—доказательство того, что пространство и время—не предметы ощущенія, а, скорѣе, синтетическія формы, съ помощью которыхъ располагаются чувственныя ощущенія, и что эти формы не пріобрѣтаются нами впервые путемъ абстракціи изъ отдѣльныхъ случаевъ, доступныхъ опыту, а, скорѣе, представляютъ собой основные законы чувствительности, получающіе примѣненіе и входящіе въ сознаніе лишь при полученіи отдѣль-

ныхъ ощущеній. Такимъ образомъ онъ смотритъ на пространство и время совершенно такъ же, какъ смотрѣлъ Лейбницъ въ Nouveaux Essais на формы разсудочной дѣятельности: онъ утверждаетъ за ними такую же прирожденность, какую Лейбницъ приписывалъ «вѣчнымъ идеямъ»; и какъ Лейбницъ основывалъ на этомъ возможность чистаго и всеобщаго разсудочнаго познанія, такъ Кантъ основывалъ на этомъ свое ученіе о чистомъ, необходимомъ и всеобщемъ чувственномъ познаніи, т.-е. о математикѣ. Если онтологія Лейбница выводилась изъ необходимыхъ формъ мышленія, то для Канта математика выводилась изъ необходимыхъ формъ чувственной интуиціи.

Но, приписывая вмѣстѣ съ Лейбницемъ формамъ мышленія способность знать метафизическую сущность вещей, Кантъ вмѣстѣ съ нимъ ограничивалъ чувствительность явленіями. Весь внѣшній міръ, который съ помощью синтеза возникаетъ въ нашемъ представленіи въ формѣ пространства и времени, представляется для него лишь тѣмъ способомъ существованія вещей въ себѣ, какимъ онѣ являются намъ. Ихъ элементы, чувственныя ощущенія, являются способомъ воздѣйствія вещей на насъ—этотъ взглядъ, ставшій общимъ достояніемъ философіи со времени Декарта, Гоббеса и Локка, Кантъ признаетъ до такой степени понятнымъ самимъ по себѣ, что почти совсѣмъ уже не касается его; основанные же на интуиціи образы, которые создаются изъ этихъ элементовъ, создаются по схемѣ пространства и времени, которая есть всего лишь форма нашей чувственной интуиціи. И такъ какъ Кантъ твердо держится Ньютоновскаго пониманія, по которому тѣла возможны лишь въ пространствѣ, то, такимъ образомъ, тѣла насквозь подпадаютъ подъ понятіе явленія. Весь тѣлесный міръ есть только явленіе; и о вещи въ себѣ, которая кроется за явленіемъ, мы ничего не узнаёмъ посредствомъ чувственнаго опыта.

Но подобный же принципъ приложимъ и къ внутреннему опыту, который обыкновенно сопоставлялся съ внѣшнимъ опытомъ, какъ нѣчто родственное ему по происхожденію. Онъ также представляетъ собой лишь способъ, какимъ наше сознаніе получаетъ впечатлѣнія отъ нашего существа и его состояній; формой же синтеза этой внутренней способности Кантъ признаетъ время—а какъ именно, объ этомъ будетъ сказано ниже. Если же принять это, то оказывается, что весь міръ, доступный опыту, обнаруживаетъ передъ нами лишь явленіе, а не

сущность вещей въ себѣ. Міръ, доступный опыту, есть «mundus sensibilis», который слагается изъ ощущеній и въ которомъ господствуютъ законы чистой интуиціи, пространство и время. Необходимое и всеобщее познаніе о нихъ даетъ математика, потому что мы, разумѣется, будемъ въ состояніи ясно и отчетливо знать тѣ формы, съ помощью которыхъ у насъ получаются интуиціи, въ силу нашей собственной природы, и которыя поэтому являются при каждой интуиціи, какъ опредѣляющій ее законъ. Но чувственному міру Кантъ противополагаетъ, какъ нѣчто во всѣхъ отношеніяхъ отъ него отличающееся, міръ умопостигаемый, міръ вещей въ себѣ, къ которому нисколько не приложимы формы нашей чувствительности и сущность котораго мы можемъ постигнуть лишь при помощи чистыхъ формъ разсудочнаго познанія. Кантъ сравнительно кратко развиваетъ это послѣднее ученіе: оно было лишь воспроизведеніемъ взгляда Лейбница; собственно цѣлью этого сочиненія и было перенести этотъ взглядъ mutatis mutandis на чувственный міръ и на математику. Строже и гораздо энергичнѣе, чѣмъ Лейбницъ, вполнѣ сходясь съ Платономъ (но, какъ можно предположить, не сознавая этого), Кантъ указываетъ на непримиримое противорѣчіе между чувственнымъ міромъ явленій и умопостигаемымъ міромъ вещей въ себѣ. Взглядъ Канта на отношеніе къ тому и другому міру наукъ и спеціально математики подвергался многимъ измѣненіямъ; но онъ остался вѣренъ этому платоновскому міровоззрѣнію, характернымъ признакомъ котораго служитъ рѣзкое разграниченіе міра чувственнаго и сверхчувственнаго—такъ вѣренъ, что даже нарушилъ этимъ послѣдовательность своего научнаго мышленія. Въ этомъ смыслѣ, по отношенію къ перелому въ личномъ міровоззрѣніи Канта, диссертація его на должность ординарнаго профессора является дѣйствительно началомъ его самостоятельности. Въ не меньшей степени имѣетъ она такое же значеніе и по отношенію къ равномѣрному примѣненію противорѣчія между разумомъ и чувственностью, къ теоретической и практической философіи, о чемъ свидѣтельствуетъ рѣзкій разрывъ съ сенсуалистической моральной философіей. Но въ этой диссертаціи нѣтъ и слѣдовъ сокровеннѣйшаго глубокомыслія Кантовской теоріи познанія и, вмѣстѣ съ тѣмъ, еще нѣтъ прокладывающей новые пути силы Кантовскаго мышленія. Въ ней вполнѣ изложено ученіе Трансцендентальной Эстетики; но оно

касается лишь новаго изображенія Платоновскаго міровоззрѣнія, въ которомъ отражается личность Канта и въ которомъ нечего и искать его истинной оригинальности. Этой диссертаціи Канта недостаетъ въ высокой степени свойственной ему глубины мышленія: она не даетъ еще никакого понятія о Трансцендентальной Аналитикѣ.

На приготовленія къ обнародованію послѣдней Кантъ, какъ извѣстно, употребилъ цѣлое десятилѣтіе, и все, что мы знаемъ объ этапахъ этого тернистаго пути сквозь сокровенныя тайны человѣческаго мышленія, заключается въ такихъ отрывочныхъ мѣстахъ его переписки, что даже при гадательномъ изображеніи этого пути приходится наталкиваться на значительныя трудности. Лишь сравненіе «Критики Чистаго Разума» съ тѣмъ состояніемъ Кантовскаго мышленія, отраженіемъ котораго является его диссертація на должность ординарнаго профессора даетъ, въ соединеніи съ письмами, по крайней мѣрѣ нѣкоторыя указанія, на основаніи которыхъ можно догадываться о главныхъ чертахъ этого развитія. Центръ тяжести, очевидно, опять таки заключается въ отношеніяхъ математики къ метафизикѣ. Въ послѣдней диссертаціи математика есть апріорное познаніе чувственнаго міра, основанное на чистыхъ интуиціяхъ,—пространствѣ и времени; а метафизика есть апріорная наука объ умопостигаемомъ мірѣ, основанная на чистыхъ формахъ мышленія. Въ этомъ состоитъ ихъ параллелизмъ. Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, математика есть необходимое и всеобщее познаніе явленій, а метафизика—необходимое и всеобщее познаніе вещей въ себѣ; и это—потому, что математика доводитъ до нашего сознанія формы чувственной воспріимчивости, а метафизика—формы мышленія. Въ этомъ заключается разница между ними. Подъ вліяніемъ многочисленныхъ мотивовъ Кантъ считалъ нужнымъ утверждать подобное различіе въ цѣнности познанія, основаннаго на формахъ чувствительности и разсудка: къ этому побуждалъ его уже примѣръ Лейбница, далѣе—практическая потребность строго отдѣлять міръ чувственный отъ сверхчувственнаго, наконецъ, тѣ трудности, которыя, казалось, представлялъ антиномическій характеръ пространственнаго и временного міра, если мы будемъ его мыслить, какъ метафизическую реальность. Но коль скоро система Канта приняла такой видъ уже въ его диссертаціи, то его долженъ былъ заинтересовать чисто теоретическій вопросъ о томъ, чѣмъ оправдывается такое различное отношеніе къ обоимъ элементамъ че-

ловѣческаго познаванія. Пространство и время съ одной стороны и разсудочныя понятія—съ другой—одинаково имѣли для него значеніе чистыхъ формъ дѣятельности способности человѣческаго представленія: первыя — формы дѣятельности способности интуицій, вторыя же — формы дѣятельности способности мышленія. Почему же однѣ имѣютъ болѣе реальную цѣнность, чѣмъ другія? Если формы интуиціи представляютъ собой лишь способъ человѣческаго представленія о вещахъ въ себѣ, — а это стало неоспоримой истиной для Канта—то почему же предполагать, что съ помощью формъ мышленія постигаются уже сами вещи въ себѣ? И мышленіе со всѣми своими формами и законами есть все же прежде всего лишь субъективный процессъ того же человѣческаго представленія: если человѣческая интуиція имѣетъ лишь субъективное значеніе, не то-ли же самое и на томъ же самомъ основаніи можно сказать и о человѣческомъ мышленіи? Въ своей диссертаціи на должность ординарнаго профессора Кантъ, касаясь вкратцѣ раціоналистической метафизики, оправдываетъ притязанія логическаго мышленія постигать вещи въ себѣ тѣмъ соображеніемъ, что міръ вещей въ себѣ есть міръ умопостигаемый, что онъ беретъ начало изъ того же божественнаго Духа, изъ котораго произошелъ также и человѣческій духъ со всей своей внутренней закономѣрностью мышленія. Онъ указываетъ на Малебранша и на его ученіе о томъ, что познаніе, касающееся Бога, уже заключаетъ въ себѣ познаніе міра, какъ на ученіе, всего ближе стоящее къ его собственному пониманію. Но противъ этого можно было возражать двоякимъ образомъ. Какъ законы мышленія, точно такъ же и чистыя формы интуиціи являются исконными обладателями человѣческаго духа, взятаго въ томъ видѣ, какъ послѣдній вышелъ изъ рукъ Божества, обладателями, которые, какъ и формы мышленія, начинаютъ сознаваться нами, въ качествѣ закономѣрныхъ функцій нашего собственнаго интеллекта, лишь посредствомъ опыта. Поэтому, если признавать за формами мышленія свойство познавать посредствомъ нихъ сущность дѣйствительности, то почему же не признавать этого свойства и за формами интуиціи, въ простой феноменальности которыхъ Кантъ больше нисколько не сомнѣвался? Во-вторыхъ, все это пониманіе предполагало между формами человѣческаго мышленія и сущностью вещей «предустановленную гармонію», объясняемую общимъ происхожденіемъ отъ Божества. Въ этомъ смыслѣ диссер-

тація на должность ординарнаго профессора была вполнѣ проникнута духомъ Лейбница. Но слишкомъ глубоко у Канта пустило корни отвращеніе къ признанію предустановленной гармоніи, отвращеніе, которое утвердилось въ немъ подъ вліяніемъ Мартина Кнутцена, такъ что такое объясненіе не могло его удовлетворить; и такимъ образомъ онъ натолкнулся на главный пунктъ всѣхъ своихъ изслѣдованій въ области теоріи познанія—на вопросъ, какимъ образомъ человѣческое мышленіе вообще въ состояніи постигать и отражать дѣйствительность—какъ своимъ содержаніемъ, такъ и своими чистыми формами? Въ этомъ вопросѣ и въ отвѣтѣ на него, основанномъ на предположеніяхъ Кантовскаго мышленія, въ этомъ вопросѣ, который всего яснѣе былъ формулированъ философомъ въ его письмѣ къ Марку Герцу отъ 21 февраля 1772 г., заключается настоящій исходный пунктъ и настоящее величіе Кантовской философіи по отношенію къ теоріи познанія. Съ этимъ вопросомъ онъ готовъ уже проникнуть и пробиться сквозь «наивный реализмъ» во всей его широтѣ; и, вмѣстѣ съ тѣмъ, только теперь онъ стоитъ на порогѣ критической философіи.

Наивный реализмъ ходячаго мышленія мало озабочивается этимъ вопросомъ: онъ полагаетъ, что вещи какъ бы входятъ въ познающій духъ, отпечатлѣваются въ немъ, отражаются въ немъ, схватываются имъ—или же онъ употребляетъ какой нибудь другой чувственный образъ, съ помощью котораго онъ даетъ имя познавательному процессу. Раціонализмъ дѣлаетъ этотъ вопросъ совершенно излишнимъ тѣмъ, что заранѣе принимаетъ такой постулатъ: все то, что съ необходимостью мыслится нами, настолько же необходимо и существуетъ въ дѣйствительности. А тамъ, гдѣ онъ сталкивается съ проблемой о томъ, какъ можно быть въ этомъ увѣреннымъ, тамъ онъ ищетъ себѣ поддержки въ томъ же направленіи, въ какомъ самъ Кантъ пытался найти ее, примыкая къ Лейбницу и Малебраншу въ своей диссертаціи на должность ординарнаго профессора. Всего больше трудностей представляетъ этотъ вопросъ для эмпиризма и сенсуализма. Пусть даже онъ допускаетъ, что отдѣльные опыты суть отраженія вещей; для него все таки еще труднѣе становится понять, какимъ это образомъ выходитъ такъ, что тѣ отношенія, которыя мышленіе устанавливаетъ между содержаніемъ воспріятій, являются въ то же время отраженіемъ реальныхъ отношеній. Поэтому тамъ, гдѣ эмпиристическая тео-

рія проводилась вполнѣ послѣдовательно, тамъ она необходимо должна была переходить въ субъективизмъ и скептицизмъ и ей не оставалось ничего другаго (даже и въ томъ случаѣ, если не обращали вниманія на феноменальность чувственныхъ ощущеній), какъ признать весь процессъ мышленія чисто субъективнымъ изображеніемъ, реальное значеніе котораго никогда не можетъ быть доказано. Къ такимъ заключеніямъ и привело Юма его остроуміе и энергія его умозрѣнія. Но, какъ долженъ былъ убѣдиться Кантъ, аргументъ Юма имѣлъ силу также и въ приложеніи къ раціонализму и апріоризму. Если апріоризмъ строилъ свои необходимыя истины, въ математикѣ-ли, или въ метафизикѣ, основываясь на законосообразныхъ формахъ дѣятельности представленія, то вѣдь и здѣсь не было ни одного пункта, исходя изъ котораго можно было бы утверждать метафизическую реальность этихъ формъ. Кантъ уже призналъ феноменальность формъ чувствительности, познаніе которыхъ составляетъ цѣль математики; почему же затруднялся онъ сказать то же самое и относительно формъ мышленія?

Однако ходъ мыслей Канта не былъ такъ простъ; онъ даже особенно сильно осложнился подъ вліяніемъ дальнѣйшаго вопроса о томъ—какимъ образомъ у насъ вообще является побужденіе и возможность относить наши представленія къ «предметамъ», находящимся внѣ насъ? Всѣ наши представленія о вещахъ суть синтезы, составленные изъ тѣхъ простыхъ ощущеній, въ которыхъ, какъ мы полагаемъ, отражается впечатлѣніе, производимое на насъ внѣшнимъ міромъ. Если бы мы и въ дѣйствительности разсматривали эти соединенія, только какъ образы, возникающіе исключительно внутри нашего мышленія, то теорія познанія не представляла бы никакихъ затрудненій. Но мы считаемъ эти синтезы не субъективными и произвольными, а объективными и необходимыми. Если нужно изслѣдовать, по какому праву это дѣлается, то Канту, коль скоро онъ руководился примѣромъ всего XVIII в., приходилось пользоваться однимъ лишь психологическимъ методомъ, состоящимъ въ томъ, что бы разсматривать происхожденіе нашихъ представленій о предметахъ. Въ этомъ отношеніи Юмъ былъ подъ вліяніемъ психологическаго принципа ассоціаціи и полагалъ, что эти синтезы слѣдуетъ считать лишь продуктами психическаго механизма, въ которомъ дѣйствуетъ всегда только первоначальное содержаніе представленій, сплавливающихся въ синтезѣ.

Кантъ же, напротивъ, стоялъ здѣсь на точкѣ зрѣнія Лейбница; для него было ясно, что всякій подобный синтезъ возникаетъ при посредствѣ умственной функціи, форму которой мы можемъ ввести въ наше сознаніе въ видѣ чистаго понятія. Поэтому если въ чемъ либо и должно заключаться основаніе того, что наши субъективныя соединенія представленій пріобрѣтаютъ объективное значеніе, то этого основанія нужно искать лишь въ функціяхъ этихъ чистыхъ понятій. Въ этомъ ходѣ мыслей для Канта выдѣлились двѣ задачи: прежде всего, систематически разъискать эти чистыя понятія, и, во-вторыхъ, выяснить, какимъ образомъ посредствомъ нихъ наши субъективныя сочетанія представленій получаютъ характеръ объективности. Что касается первой задачи, то Кантъ воспользовался тѣмъ фактомъ логики, что соединенія представленій, объективность которыхъ должна быть показана, принимаютъ форму сужденій, и изъ формъ сужденія, какъ онѣ обыкновенно излагались въ курсѣ логики, развилъ свою систему категорій. При разрѣшеніи же второй задачи, напротивъ, онъ довелъ раціонализмъ Лейбницевскихъ Nouveaux Essais до такой глубины, какой только когда-либо достигали изслѣдованія о сущности человѣческаго познанія. Именно, Кантъ увидѣлъ, что то, что мы называемъ опытомъ и что эмпиризмъ обыкновенно разсматриваетъ, какъ нѣчто прямо данное, представляетъ собою уже переработку матеріала, обладающаго чувственными свойствами, переработку, совершаемую съ помощью категорій, и далѣе—что только на этомъ основывается та необходимость и общеобязательность, съ которой возникаютъ эти синтезы въ сознаніи индивидуума. Поэтому для него категоріи не составляютъ чего то чуждаго, что произвольно привносится къ опыту; но онѣ, скорѣе, служатъ той организующей силой, безъ которой опытъ былъ бы совершенно не возможенъ.

Такъ какъ подробности этой теоріи относятся уже къ изложенію самой критической философіи, которое будетъ сдѣлано дальше, то здѣсь нужно только указать однѣ лишь главнѣйшія черты ея, чтобы вполнѣ выяснить отношенія Канта къ Лейбницу и Юму во время этого рѣшительнаго поворота въ развитіи его мышленія. Кантъ самымъ широкимъ образомъ провелъ принципъ Лейбница о «виртуальной прирожденности» идей, и въ этомъ смыслѣ онъ былъ правъ, когда однажды въ болѣе позднее время онъ заявилъ, что «Критика Чистаго Разума» собственно

могла бы служить апологіей для самого Лейбница противъ его послѣдователей. Но онъ существенно отличается отъ Лейбница тѣмъ, что у него идеи, устанавливающія опытъ, являются не столько логическими, сколько гносеологическими формами мышленія; и такимъ образомъ, рядомъ съ формальной логикой, онъ полагаетъ основаніе логикѣ трансцендентальной. Путемъ такого развитія мыслей Лейбница Кантъ преодолѣваетъ скептицизмъ Юма; и гноселогическія формы мышленія, изъ которыхъ въ этомъ отношеніи самой важной для него была причинность, оказываются у него не случайными продуктами психическаго механизма, но, въ гораздо большей мѣрѣ, такими принципами, которые устанавливаютъ самый процессъ познанія и которые поэтому для всего содержанія мышленія имѣютъ такое же апріорное значеніе, какое чистыя формы чувственности — пространство и время — имѣютъ для всего содержанія интуицій. Но если такимъ путемъ и сохраняется, вопреки Юму, апріорность формъ мышленія, то это могло быть достигнуто только тѣмъ путемъ, что Кантъ вмѣстѣ съ Юмомъ призналъ ихъ феноменальность.

Дѣйствительно, сообразно съ этимъ изслѣдованіемъ устанавливается совершенный, абсолютный параллелизмъ между чистыми формами разсудка и чистыми формами чувствительности. Лишь изъ соединенія тѣхъ и другихъ формъ составляется синтетическая дѣятельность, съ помощью которой ощущенія складываются для насъ въ представленія о вещахъ и о необходимыхъ отношеніяхъ между ними. Тѣ и другія суть законы нашей познавательной дѣятельности, которые доходятъ до нашего сознанія лишь тогда, когда мы ихъ примѣняемъ къ дѣлу. Поэтому и о тѣхъ, и о другихъ существуетъ всеобщее и необходимое познаніе. Но за то и тѣ, и другія имѣютъ значеніе лишь для того необходимаго способа представливанія, какимъ, по законамъ нашего «ума», мы принуждены созерцать и мыслить міръ. Теперь на горизонтѣ Кантовскаго мышленія снова появляется метафизика, родственная математикѣ по своей неопровержимости; но это—уже не метафизика вещей въ себѣ, а метафизика явленій. Это—ученіе о необходимыхъ понятіяхъ и принципахъ, въ зависимости отъ которыхъ мы должны мыслить міръ, и должны это потому, что самъ то опытъ становится возможнымъ лишь при помощи этихъ понятій и принциповъ.

Слѣдуетъ признать, что въ серединѣ 70-хъ годовъ Кантъ уже

прошелъ черезъ эту стадію развитія. Если онъ не закончилъ его вполнѣ, то это произошло потому, что въ этомъ ходѣ мыслей (который былъ безконечно глубже, чѣмъ по своимъ результатамъ съ виду похожее на него ученіе «о субъективныхъ необходимостяхъ», къ которому около этого же времени пришелъ Тетенсъ, не безъ вліянія со стороны Кантовской диссертаціи на должность ординарнаго профессора) проблема объ отношеніи нашихъ представленій къ вещамъ не только не получила разрѣшенія, но еще болѣе запуталась. Разъ выяснилось, что все, что въ интуиціи и въ мышленіи мы привыкли считать предметами, составляетъ имманентный продуктъ нашей дѣятельности представленія, что математическое и метафизическое познаніе хотя и обладаетъ необходимостью и общезначимостью, все-таки простирается лишь на явленія вещей, а не на вещи въ себѣ, то послѣ этого наше мышленіе должно было показаться настолько заключеннымъ само въ себѣ и до такой степени отдѣленнымъ отъ абсолютной реальности, какъ никогда ни въ какой болѣе ранней философской системѣ. И если Кантъ вывелъ такое заключеніе, оно тотчасъ должно было простираться дальше и, въ концѣ концовъ, обратиться само противъ себя; ибо если ни путь интуиціи, ни путь мышленія не ведетъ къ познанію вещей въ себѣ, то совершенно непонятно, какимъ образомъ вообще мы можемъ получать представленія о вещахъ въ себѣ. Если вещь въ себѣ есть нѣчто невѣдомое, находящееся за предѣлами нашей всякой способности познанія, то что же заставляетъ насъ вообще признавать подобный предѣлъ и нѣчто, лежащее за нимъ? Во всякомъ случаѣ, это противопоставленіе представленій вещамъ въ себѣ, составляющее общее основаніе наивнаго реализма, не есть уже нѣчто, настолько само собой понятное, какъ представляетъ себѣ ходячее мнѣніе; напротивъ, оно само составляетъ одну изъ самыхъ важныхъ и послѣднихъ проблемъ критики въ области теоріи познанія. Если только держаться на этой почвѣ и отказаться отъ всякихъ произвольныхъ предубѣжденій, то скоро станетъ очевидно, что для познавательной дѣятельности не можетъ быть ни потребности, ни смысла признавать находящійся внѣ ея x, который она не въ состояніи ни созерцать въ интуиціи, ни познать, и къ которому неприложимы даже категоріи вещности и причиннаго воздѣйствія относительно нашихъ ощущеній.

Но если даже предположить, что существуютъ другіе мо-

тивы—потомъ станетъ ясно, какіе мотивы существовали для Канта—для того, чтобы настаивать на реальности непознаваемыхъ вещей въ себѣ, то опять-таки оказывается, что это мнѣніе не можетъ быть въ качествѣ предпосылки положено въ основаніе критики теоріи познанія. Всѣ психологическія теоріи о происхожденіи познанія, которыя выставила до-кантовская философія и которыя доселѣ во всемъ ихъ объемѣ пережилъ также и самъ Кантъ, и прежде всего уже самая постановка вопроса о томъ, какимъ образомъ субъективные мыслительные процессы получаютъ объективное значеніе—все это основывается на той предполосылкѣ наивнаго реализма, что вещамъ въ себѣ противостоитъ духъ. Теперь же Кантъ долженъ былъ замѣтить, что уже противопоставленіе субъекта объекту есть такая предпосылка, цѣнность которой для познанія еще нужно доказать, что такимъ образомъ проблема теоріи познанія должна быть формулирована иначе, для того, чтобы заранѣе не допускать въ ней этой предпосылки. При этомъ его изслѣдованія относительно генезиса нашихъ представленій о предметахъ давали ему прямо въ руки новое пониманіе проблемы. Они показали, что все объективное существуетъ для единичнаго духа лишь тогда, когда съ помощью функціи чистыхъ формъ въ немъ совершится необходимый и общезначущій синтезъ *). Для человѣческаго духа объективностью или предметностью по Канту называется необходимость и общезначимость его синтезирующей дѣятельности; поэтому первое условіе для пониманія критической философіи заключается въ усвоеніи нами того различія, которое Кантъ устанавливаетъ между объективностью въ его смыслѣ и той реальностью, какъ понимаетъ послѣднюю обычное мышленіе. Его теорія познанія имѣетъ уже въ виду не вопросъ о томъ, какимъ образомъ мышленіе улавливаетъ реальность, а скорѣе другой вопросъ—о томъ, какіе процессы мышленія объективны, т.-е. необходимы и общезначущи. Въ этомъ и заключается смыслъ вопроса о

---

*) *Allgemeingültig*, *Allgemeingültigkeit* — эти два слова имѣютъ двоякій смыслъ: 1) они обозначаютъ то, что имѣетъ значеніе—для всѣхъ *объектовъ* даннаго рода, то, что соблюдается въ каждомъ изъ нихъ; и въ этомъ случаѣ они могутъ быть переведены словами: *общесоблюдаемый*, *общесоблюдаемость*; 2) въ то же время они обозначаютъ и то, что имѣетъ обязательное значеніе для всякаго познающаго *субъекта*, такъ что могутъ быть переводимы въ этомъ случаѣ и словами: *общеобязательный*, *общеобязательность*. Чтобы выборомъ того или другаго перевода для каждаго даннаго случая не вносить въ переводъ своихъ толкованій переводимой книги, мы рѣшили передавать оба

понятіи *«апріорныхъ синтетическихъ сужденій»*, поднимаемаго Кантовской критикой. И послѣ всего развитія, черезъ которое прошло его мышленіе, заранѣе видно, что этой апріорности, этой необходимости и общезначимости можно искать всегда лишь тамъ, гдѣ дѣло касается примѣненія чистыхъ формъ разума.

Если такимъ образомъ ясно, что теорія познанія, понятая и проведеннаявъ этомъ смыслѣ, имѣетъ дѣло лишь съ кругомъ человѣческаго опыта и его переработки, совершаемой съ помощью чистыхъ формъ разума, что, слѣдовательно, она вообще не имѣетъ никакого отношенія къ понятію вещей въ себѣ, то для Канта научное познаніе должно было снова стать въ совершенно новое отношеніе къ его собственному міровоззрѣнію. Для него стало ясно, что чистыя формы мышленія также обладаютъ познавательной способностью лишь въ предѣлахъ матеріала, даннаго чувственной интуиціей. Міромъ, доступнымъ человѣческому познанію, является, говоря языкомъ его диссертаціи на ординатуру—лишь mundus sensibilis (міръ чувственный). Еслибы мы были всего только познающими существами и больше ничѣмъ, то о сверхчувственномъ мірѣ мы знали бы ровно столько же, сколько о вещахъ въ себѣ, т.-е.—ровно ничего. Но нравственно-философскія убѣжденія Канта уже вполнѣ установились еще раньше. Для него всего достовѣрнѣе было то, что человѣкъ, какъ существо, въ моральномъ отношеніи свободно дѣйствующее, принадлежитъ къ сверхчувственному міру; поэтому, еслибы даже теоретическій разумъ отвергалъ понятіе умопостигаемаго міра, какъ нѣчто для него вполнѣ чуждое и безразличное,—для Канта лично его вполнѣ твердое убѣжденіе въ реальности умопостигаемаго міра вещей въ себѣ все таки опиралось на нравственномъ сознаніи, на практическомъ разумѣ. Если даже никакія формы познанія не дѣлаютъ этого міра доступнымъ для мысли, хотя бы всего лишь, какъ возможнаго, въ Кантѣ все-таки жило такое практическое убѣжденіе: этотъ міръ существуетъ. Такимъ образомъ то отличіе нравственности и религіозности отъ ихъ метафизическаго обоснованія, которое Кантъ уже установилъ раньше этого, еще и теперь оказалось необыкновенно важнымъ

эти термина столь же двойственными по своему смыслу, но мало употребительными, словами: *общезначущій*, *общезначимость*. Читатель же самъ можетъ догадаться, какой смыслъ будетъ наиболѣе подходящимъ для каждаго даннаго случая ихъ употребленія. *Примѣч. А. Введ.*

по своимъ многочисленнымъ слѣдствіямъ. Именно теперь то онъ и могъ построить свое личное міровоззрѣніе со всѣмъ его ригористическимъ противопоставленіемъ міра чувственнаго міру нравственному—построить на основаніи своихъ моральныхъ вѣрованій, именно теперь, когда онъ изгналъ метафизику изъ области сверхчувственнаго и объявилъ ее апріорной наукой объ явленіяхъ. Такимъ образомъ допущеніе вещей въ себѣ, теоретически подорванное, нашло у Канта свое основаніе въ его практическихъ убѣжденіяхъ; и въ этомъ смыслѣ онъ имѣлъ право объявить впослѣдствіи, что ему никогда не приходило въ голову сомнѣваться въ реальности вещей. Но это убѣжденіе совершенно совпадало у него съ предположеніемъ наивнаго реализма; и такимъ образомъ вышло, что Кантъ въ одно и то же время и въ томъ же самомъ трудѣ, гдѣ онъ отвергалъ наивный реализмъ, какъ предпосылку, непригодную для научной критики теоріи познанія, съ тѣмъ большей энергіей держался за него во всемъ своемъ міровоззрѣніи.

Изъ этихъ *направленій мысли, находившихся другъ къ другу въ отношеніи антагонизма*, вышла въ концѣ концовъ «Критика Чистаго Разума», а съ ней вмѣстѣ и вся критическая философія. Въ этомъ главномъ трудѣ одинаково изложены всѣ ряды заключеній и всѣ взгляды, которые въ это время скрещивались въ умѣ Канта. Въ этомъ и заключается своеобразный характеръ этого труда, который подвергался такой безконечно разнообразной критикѣ. Если захотѣть сконцентрировать эти противоположности около одного пункта и одного понятія, то таковымъ окажется понятіе чувствительности. Со своей чисто гносеологической точки зрѣнія Кантъ могъ опредѣлять чувствительность лишь, какъ область ощущеній и область распредѣленія ихъ въ пространствѣ и времени, могъ говорить лишь о нашемъ опытѣ и его необходимыхъ формахъ. Но такъ какъ, вслѣдствіе своего практическаго убѣжденія, онъ стоялъ за реальность вещей въ себѣ, то онъ даже и въ «Критикѣ Чистаго Разума» еще могъ удержать свое прежнее, заимствованное изъ психологіи наивнаго реализма опредѣленіе понятія чувствительности,какъ способности ума аффицироваться (возбуждаться) чѣмъ либо, а вмѣстѣ съ тѣмъ могъ удержать и то выраженіе, что міръ человѣческихъ представленій есть міръ явленій. Постановка его гносеологической задачи была исполнена имъ безъ всякихъ предпосылокъ; но психологическія опредѣленія предполагали наивный реализмъ. Поэтому, въ са-

мое изложеніе Кантовской Критики перенесенъ былъ тотъ внутренній антагонизмъ, который доставилъ пріятный пунктъ для полемическихъ нападеній на нее, но который въ то же время образовалъ самый прочный ферментъ въ дальнѣйшемъ развитіи мыслей Канта. Изобразить этотъ антагонизмъ во всей его полнотѣ и во всемъ разнообразіи его составныхъ частей и есть ближайшая задача настоящаго изложенія.

ГЛАВА III.

Теоретическая философія Канта.

Самъ Кантъ центръ тяжести своей философіи всегда полагалъ въ томъ, что ея отличительной чертой служитъ тотъ методъ, который онъ назвалъ критическимъ или трансцендентальнымъ. Тѣмъ замѣчательнѣе, что относительно этого метода среди историческихъ изслѣдователей существуетъ едва-ли еще не меньше единогласія, чѣмъ относительно хода развитія философа. Между тѣмъ какъ Кантъ льстилъ себя надеждой, что не наступитъ конецъ столѣтія, какъ тропинка, проложенная имъ черезъ непроходимую чащу, превратится въ широкую военную дорогу, еще и донынѣ спорятъ объ общемъ направленіи и отдѣльныхъ поворотахъ этой тропинки. Этотъ фактъ дѣлаетъ вѣроятнымъ то предположеніе, что подобно тому, какъ ходъ развитія Канта и центральный пунктъ его взглядовъ, точно такъ же и его методъ не сводится къ простой формулѣ, но, будучи соединеніемъ различныхъ методологическихъ точекъ зрѣнія, допускаетъ такія же различныя толкованія, какъ и онѣ.

Кантъ называетъ свою философію *трансцендентальной* и противополагаетъ ее «трансцендентному» стремленію прежней метафизики познать вещи въ себѣ; и онъ дѣлаетъ это противопоставленіе въ томъ смыслѣ, что объявляетъ задачей своей философіи опредѣленіе условій апріорнаго познанія во всѣхъ областяхъ человѣческаго мышленія. Такимъ образомъ трансцендентальнымъ онъ хочетъ называть все то, что относится къ возможности всеобщаго и необходимаго содержанія нашей мысли. Но въ высшей степени неточный и неопредѣленный языкъ Канта—явленіе необыкновенно замѣчательное при его всегдашнемъ педантизмѣ—который настолько же способствуетъ темнотѣ его сочиненій, насколько этому содѣйствуетъ и его тяжелое построеніе періодовъ, и который представляетъ ясную картину постоянной борьбы Канта съ своими мыслями,—этотъ способъ словоупотребленія дѣлаетъ то, что онъ

далеко не выдерживаетъ установленнаго имъ различія между трансцендентнымъ и трансцендентальнымъ; и очень часто онъ, по старой привычкѣ, употребляетъ «трансцендентальный» тамъ, гдѣ онъ разумѣетъ «трансцендентный». Поэтому болѣе вѣрнымъ и допускающимъ менѣе недоразумѣній является опредѣленіе его метода, какъ *критическаго*, тѣмъ болѣе, что этотъ терминъ появляется въ видѣ вполнѣ понятнаго и яснаго противоположенія. Кантъ называетъ догматическою всякую философію, которая, не изслѣдуя познавательной дѣятельности и ея границъ, хочетъ идти непосредственно къ познанію вещей, исходя изъ какихъ либо заранѣе принятыхъ предпосылокъ и предвзятыхъ сужденій; подъ это опредѣленіе для Канта подходитъ какъ эмпиризмъ, такъ и раціонализмъ его ближайшихъ предшественниковъ. Но не менѣе заслуживающимъ осужденія представляется ему и скептицизмъ, поскольку онъ хочетъ доказать, что человѣческое мышленіе не въ силахъ удовлетворить тѣмъ требованіямъ, которыя ему ставились въ зависимости отъ какихъ бы то ни было догматическихъ предпосылокъ, и поскольку онъ, основываясь на одномъ лишь этомъ, хочетъ вызвать полное недовѣріе къ познавательной способности человѣка. Такимъ образомъ Кантъ вооружается противъ скептицизма, не какъ противъ критики познанія, а лишь въ той мѣрѣ, въ какой скептицизмъ ставитъ эту критику въ зависимость отъ догматическихъ предвзятыхъ сужденій. Задачей критической философіи Кантъ ставитъ новое (т.-е. построенное безъ догматическихъ,— какъ метафизическихъ такъ и психологическихъ — предпосылокъ) формулированіе понятія познанія, и затѣмъ изслѣдованіе того, насколько человѣческое мышленіе можетъ реализировать это понятіе. Такимъ образомъ понятіе критической философіи коренится въ ея гносеологической задачѣ; но затѣмъ это понятіе переносится, хотя и съ нѣкоторыми измѣненіями, также и въ другія области философіи. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что *гносеологическую точку зрѣнія* Кантъ сдѣлалъ руководящей для философіи вообще. Въ теоріяхъ до Канта было уже достаточно данныхъ для такого отношенія къ теоріи познанія. Они безспорно есть у Локка, у Лейбница, у Юма; но предположеніе о томъ, будто бы сужденіе о познавательной цѣнности представленій зависитъ отъ усмотрѣнія ихъ происхожденія, до Канта вездѣ переплетало это гносеологическое изслѣдованіе съ психологическими теоріями. Кантъ прежде всего обна-

ружилъ свою оригинальность тѣмъ, что онъ выяснилъ себѣ, что для оцѣнки познавательнаго значенія мысли совершенно безразлично, какимъ образомъ она возникла. Теорія познанія не должна быть ни описывающей, ни объясняющей психологіей; она — наука критическая, изслѣдующая цѣнность; и поэтому, вмѣсто того, чтобы исходить изъ предпосылокъ относительно сущности души и происхожденія представленій, она скорѣе должна исходить изъ идеальнаго понятія о познаніи, понятія, которое касается лишь имманентныхъ различій въ цѣнности представленій. Въ этомъ отношеніи Кантъ во главѣ своихъ изслѣдованій ставитъ идеалъ *апріорныхъ синтетическихъ сужденій*. Познанія суть сужденія, но такія сужденія, въ которыхъ представленія присоединяются другъ къ другу, которыя основаны не на простомъ логическомъ анализѣ ихъ содержанія: это — сужденія синтетическія, имѣющія притязаніе на общезначимость и необходимость. Значеніе различія между аналитическими и синтетическими сужденіями многократно пытались уменьшить указаніемъ на тотъ психологическій фактъ, что одно и то же сужденіе можетъ быть синтетическимъ для одного человѣка и аналитическимъ для другаго. Это замѣчаніе настолько же несостоятельно, насколько оно не улавливаетъ смысла дѣлаемаго Кантомъ различія. Дѣлаемое Кантомъ различіе между аналитическими и синтетическими сужденіями не есть различіе въ психологическомъ генезисѣ, а различіе въ гносеологическомъ *обоснованіи*. Аналитическія сужденія не имѣютъ никакой познавательной цѣнности, ибо ихъ формально-логическое обоснованіе даетъ лишь новую форму содержанію посылокъ. Истинной познавательной цѣнностью обладаютъ лишь тѣ сужденія, которыя ставятъ представленія во взаимную связь, основанную не на логическомъ отношеніи ихъ содержанія. Этой цѣнностью обладаютъ прежде всего всѣ соединенія фактическихъ представленій, пріобрѣтенныя путемъ воспріятія. Въ основаніи синтеза представленій лежитъ въ этомъ случаѣ актъ опыта; потому-то Кантъ и называетъ эти сужденія апостеріорными синтетическими сужденіями (a posteriori). И вотъ раціоналистическій характеръ мышленія Канта вполнѣ обнаруживается въ томъ, что хотя онъ и признаетъ законность этихъ сужденій и считаетъ ихъ той почвой, на которой развивается наша познавательная дѣятельность, однако его теорія познанія принципіально не занимается ихъ критикой. Хотя ученіе Канта и называютъ теоріей или критикой опыта, но

подъ этимъ главнѣе всего надо подразумѣвать отнюдь не изслѣдованіе относительно цѣнности тѣхъ единичныхъ сужденій, которыя, какъ обыкновенно выражаются, пріобрѣтены путемъ опыта. Напротивъ, ни одно изъ этихъ сужденій совсѣмъ не доставляетъ Канту матеріала для философской критики: эта критика направляется на совершенно новый родъ познанія, выставляемый Кантомъ въ понятіи апріорныхъ синтетическихъ сужденій. Теорія Лейбница могла противопоставить vérités de fait (фактическимъ истинамъ) лишь vérités éternelles (вѣчныя истины), т.-е. логическія основоположенія, полученныя путемъ анализа. Кантъ, напротивъ, находитъ, что существуютъ основныя соединенія понятій, возникающія не логически, однако же всеобщія и необходимыя. Если же они существуютъ, то мы должны спросить себя, въ чемъ же въ этомъ случаѣ заключается обоснованіе ихъ синтеза. Этимъ и опредѣляется задача философіи Канта, а равно и критическій методъ ея рѣшенія.

Во всѣхъ областяхъ человѣческаго мышленія, а не только въ области познанія, Кантъ изслѣдуетъ вопросъ о существованіи апріорныхъ синтетическихъ сужденій, т.-е. такихъ соединеній понятій, чтобы эти соединенія были первичными, не выводились бы логически изъ самихъ соединяемыхъ понятій, а въ то же время имѣли бы всеобщее и необходимое значеніе. Но дѣло не ограничивается однимъ лишь констатированіемъ ихъ; напротивъ, лишь вслѣдъ за этимъ, выступаетъ болѣе важный вопросъ объ основаніи для заключающагося въ нихъ синтеза; и лишь усмотрѣніемъ этого основанія опредѣляется для критики масштабъ, сообразно съ которымъ она обсуждаетъ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ вопросъ объ основательности или неосновательности ихъ притязаній на общезначимость и необходимость. Критическій методъ часто понимали такимъ образомъ, будто бы онъ изъ констатированія апріорныхъ синтетическихъ сужденій дѣлаетъ заключеніе относительно тѣхъ условій, при которыхъ они возможны, и затѣмъ учитъ, что эти условія дѣйствительно существуютъ въ человѣческомъ умѣ, потому что констатированъ ихъ результатъ. Если бы таковъ былъ ходъ заключеній Канта, то изъ констатированнаго имъ факта существованія апріорныхъ синтетическихъ сужденій въ метафизикѣ сверхчувственнаго онъ долженъ былъ бы заключить, что опредѣленное имъ путемъ дедукціи условіе существованія этихъ сужденій — интеллектуальная интуиція—присуще человѣческому

уму; ибо, въ противномъ случаѣ, съ его стороны было бы полнѣйшимъ произволомъ относиться къ притязаніямъ одной науки иначе, чѣмъ къ притязаніямъ другой. Но ходъ заключеній Канта совершенно иной. Онъ констатируетъ апріорныя синтетическія сужденія, не какъ матеріалъ для доказательства, но какъ объектъ для критики. При изслѣдованіи каждаго рода ихъ онъ разсматриваетъ—при какихъ именно условіяхъ они могутъ имѣть право на существованіе? и затѣмъ спрашиваетъ—выполнены или не выполнены эти условія въ человѣческомъ умѣ? И лишь когда этотъ вопросъ рѣшенъ въ положительномъ или отрицательномъ смыслѣ, тогда только произносится приговоръ о правѣ на реальность апріорныхъ синтетическихъ сужденій. Если же таковъ собственно пріемъ критическаго метода, то зато не можетъ быть никакого сомнѣнія въ томъ, что пріемъ этотъ можно лишь вышелушить изъ запутанныхъ дедукцій ученія Канта. Именно, въ области практической философіи, какъ будетъ показано ниже, онъ такъ скрещивается съ нѣкоторой другой мыслью, что измѣняется почти до неузнаваемости. Ясность этого пріема нарушается, главнымъ образомъ, тѣмъ, что, проводя его, Кантъ увидѣлъ себя вынужденнымъ снова примѣнить психологическія предпосылки и изслѣдованія; ибо если вопросъ относительно основательности притязаній апріорныхъ синтетическихъ сужденій на общезначимость и необходимость рѣшается сообразно съ тѣмъ, существуютъ или отсутствуютъ въ человѣческомъ умѣ условія существованія этихъ сужденій, то рѣшеніе вопросовъ гносеологическихъ, въ концѣ концовъ, опять-таки выходитъ связаннымъ съ психологическимъ усмотрѣніемъ если и не происхожденія представленій, то все-таки особенностей человѣческаго интеллекта или, какъ выражается Кантъ, заодно съ эмпирической психологіей своего времени, — силъ человѣческаго духа. Такимъ образомъ выходитъ, что если даже теорія познанія и формулируетъ свою задачу совершенно независимо отъ психологическихъ предпосылокъ, все же для рѣшенія этой задачи она должна повсюду прибѣгать къ психологическимъ фактамъ и теоріямъ. И такая связь получаетъ оправданіе сама собой, разъ мы вспомнимъ, что дѣло идетъ о критикѣ именно человѣческой, а не какой-либо другой способности познанія. Но Кантъ въ своей обработкѣ громаднаго матеріала не далъ себѣ труда изложить отдѣльно эти ряды различныхъ мыслей, въ цѣломъ взаимно пополняющихъ и обусловливающихъ

другъ друга, и вездѣ ясно указать ихъ составъ; а этимъ самымъ онъ не мало затруднилъ пониманіе своего философскаго труда, разсматриваемаго въ его цѣломъ.

Отсюда ясно, что въ основѣ всей широкой критики Канта лежитъ не менѣе широкое психологическое воззрѣніе; и это тѣмъ болѣе удивительно, что Кантъ въ своей критикѣ совершенно не признавалъ за психологическими науками характера аподиктичности. Энергически занятый критикой цѣнности, онъ не упоминалъ о многочисленныхъ психологическихъ предпосылкахъ, которыми онъ не только пользовался, но по самой природѣ вещей и долженъ былъ пользоваться при рѣшеніи каждой отдѣльной проблемы, и съ помощью которыхъ даже онъ воздвигъ все зданіе своего новаго ученія. Такимъ образомъ его ученіе совершенно подчиняетъ психологическій моментъ гносеологическому; но вмѣстѣ съ тѣмъ оно служитъ доказательствомъ и того, что задача критики не можетъ быть рѣшена безъ помощи психологическаго момента.

Относительно психологическаго основанія всей своей системы Кантъ яснѣе всего высказался отчасти въ введеніи къ «Критикѣ Способности Сужденія», отчасти же и главнымъ образомъ въ маленькой статьѣ, которая первоначально предназначалась для этого введенія, позднѣе же, съ разрѣшенія философа, въ выдержкахъ была напечатана С. Бекомъ въ концѣ его «Объяснительныхъ выдержекъ изъ критическихъ сочиненій г-на проф. Канта» и подъ заглавіемъ «О философіи вообще» перешла въ собраніе его сочиненій. Кантъ здѣсь принимаетъ дѣленіе психическихъ функцій на 3 категоріи, — дѣленіе, которое было въ ходу въ современной ему эмпирической психологіи подъ вліяніемъ Зульцера, Мендельсона и Тетенса и которое рядомъ съ способностью познанія и съ способностью желанія ставило способность ощущенія. Къ этому онъ прибавляетъ, что всѣмъ тремъ способностямъ свойственны извѣстныя апріорныя синтетическія сужденія, и что критическое изслѣдованіе ихъ составляетъ всю задачу его трансцендентальной философіи. Апріорные синтезы, присущіе способности познанія, состоятъ изъ ряда сужденій, которыя устанавливаютъ общезначущую и необходимую связь между основными понятіями нашего міровоззрѣнія безъ формально-логическаго соединенія этихъ по-

нятій [1]). Въ области способности желанія апріорные синтезы состоятъ въ томъ, что къ извѣстнымъ волевымъ актамъ прилагаются моральные предикаты: «добрый» или «злой», и это имѣетъ характеръ необходимости и общезначимости; практическіе синтезы суть сужденія оцѣнки, имѣющія характеръ всеобщности и необходимости. Въ области способности ощущеній апріорный синтезъ состоитъ въ томъ, что соотвѣтственно извѣстнымъ предметамъ являются обладающія характеромъ общезначимости и необходимости чувства удовольствія или неудовольствія, которыя выражаются съ помощью предиката красоты или безобразія, цѣлесообразности или нецѣлесообразности: апріорные синтезы способности чувства, если ихъ назвать a potiori (по ихъ важнѣйшему виду), суть сужденія эстетическія *). Сообразно этому критическая философія раздѣляется на три главныя части—критику теоретическихъ, практическихъ и эстетическихъ апріорныхъ синтетическихъ сужденій; а вся система Канта дѣлится на его теоретическое, практическое и эстетическое ученіе. Поэтому главную группу критическихъ сочиненій Канта образуютъ такъ-называемыя три великія «Критики», изъ которыхъ каждая представляетъ основное сочиненіе для одной изъ этихъ трехъ частей: «Критика Чистаго Разума», «Критика Практическаго Разума» и «Критика Способности Сужденія»—три сочиненія, вокругъ которыхъ группируются всѣ остальныя сочиненія Канта, имѣя къ нимъ болѣе или менѣе близкое отношеніе.

Если подъ теоретической философіей у болѣе раннихъ фи-

---

[1]) Отсюда, быть можетъ, всего легче понять отношенія Канта къ *шотландской* школѣ, отношенія, впрочемъ, насколько извѣстно, возникшія совершенно самостоятельно. Эта школа допускала, вопреки Локку и ассоціаціонной психологіи, существованіе «основныхъ сужденій» и желала доказать ихъ путемъ эмпирико-психологическимъ. Въ извѣстномъ смыслѣ они совпадаютъ съ Кантовскими апріорными синтетическими сужденіями, съ той лишь разницей, что шотландцы признавали эти сужденія абсолютной истиной здраваго смысла, между тѣмъ какъ Кантъ подвергалъ сомнѣнію ихъ право на существованіе. Такимъ образомъ Кантъ начинаетъ именно съ того, на чемъ остановились шотландцы.

*) Эстетика буквально означаетъ ученіе о чувствительности или способности ощущеній. Въ такомъ смыслѣ и употребляетъ Кантъ это слово, говоря о трансцендентальной эстетикѣ. Теперь же это слово обыкновенно употребляется въ смыслѣ ученія о прекрасномъ. Въ этомъ смыслѣ и подразумѣваетъ сейчасъ слово «эстетическій» Виндельбандъ. *Примѣч. А. Введ.*

лософовъ понимать прежде всего ихъ научное обоснованіе міровоззрѣнія, другими словами—ихъ метафизику, то у Канта это названіе по своимъ существеннымъ чертамъ принадлежитъ его теоріи человѣческаго познанія, т.-е. собственно теоріи о теоріи. Этого имени заслуживаетъ его ученіе о наукѣ; и лишь особенный характеръ этого ученія даетъ право, какъ выяснится ниже, ввести въ этотъ кругъ его разсужденій также и его натурфилософію.

Такимъ образомъ основнымъ вопросомъ этой части ученія Канта является вопросъ объ оправданіи наукъ, заключающихъ въ себѣ апріорныя синтетическія сужденія. Согласно схемѣ, изложенной впервые въ «Prolegomen'ахъ», Кантъ признаетъ три такихъ науки. На первомъ мѣстѣ стоитъ математика. Законы, устанавливаемые ею, безъ колебанія признаются всѣми за общезначущіе и необходимые; а что они вмѣстѣ съ тѣмъ имѣютъ синтетическій характеръ, это Кантъ утверждалъ на основаніи своего усмотрѣнія интуитивнаго характера математическаго мышленія. Второе мѣсто отводится «чистому естествознанію». Подъ этимъ именемъ Кантъ разумѣетъ систему положеній, лежащихъ въ основѣ всякаго пониманія и изслѣдованія природы, систему, которую онъ не засталъ готовой, но которую онъ самъ создалъ въ первомъ изданіи «Критики Чистаго Разума». Въ-третьихъ, притязаніе на необходимость и общезначимость своихъ положеній выказываетъ метафизика со своимъ ученіемъ о душѣ, мірѣ и Богѣ, причемъ ея положенія лишь по видимости основываются только на логическомъ анализѣ; на самомъ же дѣлѣ въ основаніи ихъ лежитъ актъ синтеза.

Задача «Критики Чистаго Разума» заключается въ изслѣдованіи этихъ трехъ наукъ, что выполняется сообразно съ психологической схематизаціей. Противоположность между чувствительностью и мышленіемъ порождаетъ дѣленіе трансцендентальнаго «Элементарнаго Ученія» на трансцендентальную эстетику и трансцендентальную логику, причемъ предметомъ первой является критика математики. Вторая, сообразно съ тѣмъ, что мышленіе въ качествѣ разсудка стремится найти раціональное познаніе чувственнаго міра, а въ качествѣ разума желаетъ, напротивъ, достигнуть такого же познанія міра сверхчувственнаго,—раздѣляется на трансцендентальную аналитику и трансцендентальную діалектику, причемъ на долю первой выпадаетъ критика чистаго естествознанія, а на долю послѣдней—критика метафизики.

Въ основу всей гносеологической критики Канта положено и вліяетъ на нее психологическое убѣжденіе въ томъ, что чувствительность и разсудокъ суть два ствола познанія, быть можетъ, соединяющіеся въ своемъ корнѣ, но тѣмъ не менѣе вполнѣ разъединенные въ нашемъ сознаніи и различно функціонирующіе, что, съ другой стороны, всякое объективное, т.-е. необходимое и общезначущее, познаніе созрѣваетъ не на одномъ только изъ этихъ двухъ стволовъ, но всегда является общимъ плодомъ ихъ обоихъ. При этомъ чувствительность играетъ женскую роль воспріимчивости; разсудку же приличествуетъ оплодотворяющая функція самодѣятельности. И въ системѣ Канта всѣ роды апріорнаго познанія являются обусловленными тѣми отношеніями, въ которыя вступаютъ между собой оба эти фактора нашего мышленія.

Если рядомъ съ этимъ Кантъ называетъ *математику* наукой интуитивной, то это нужно понимать не въ томъ смыслѣ, будто бы этимъ изъ нея устраняется дѣятельность разсудка. Образованіе понятій, сужденіе и умозаключеніе, разумѣется, настолько же принадлежатъ ея аппарату, насколько и аппарату всѣхъ другихъ наукъ. То, въ чемъ Кантъ расходится съ прежнимъ пониманіемъ, заключается скорѣе лишь въ томъ, что основанія для понятій и аксіомъ [1]), съ которыми оперируетъ математика, нужно искать не въ чисто-логическихъ процессахъ, а скорѣе въ актахъ интуиціи. Положенія, что прямая линія есть кратчайшее разстояніе между двумя точками, что сумма пяти и семи равна двѣнадцати—не могутъ быть получены путемъ логическаго анализа понятій, служащихъ подлежащими этихъ положеній. Въ понятіи прямоты не заключается признакъ величины разстоянія; въ понятіи же суммы двухъ чиселъ не заключается другое число въ качествѣ ея признака. Такимъ образомъ эти положенія должны быть основаны на синтезѣ; а этотъ синтезъ не можетъ быть синтезомъ, основаннымъ на случайномъ опытѣ, потому что въ такомъ случаѣ осталась бы необъясненной общезначимость и необходимость этихъ положеній. Однократное или многократное измѣреніе, однократное или много-

---

[1]) Кантъ никогда не утверждалъ, что въ математикѣ даже и доказательства не ведутся въ формѣ силлогизма, а покоятся на интуитивныхъ соображеніяхъ. Лишь Шопенгауеръ впервые попытался вывести такое заключеніе, между тѣмъ какъ для Канта интуитивность математическаго пріема ограничивается лишь построеніемъ понятій и аксіомъ, лежащихъ въ основѣ ея доказательствъ.

кратное счисленіе не служитъ доказательствомъ для этихъ положеній; но они становятся очевидными тотчасъ и непосредственно послѣ того, какъ мы построимъ ихъ содержаніе въ интуиціи. Когда мы проводимъ прямую линію между двумя точками, то въ интуиціи тотчасъ же обнаруживается вполнѣ самоочевиднымъ образомъ, что не можетъ быть никакой другой линіи, которая была бы короче этой; и когда мы производимъ надъ рядомъ чиселъ дѣйствіе сложенія, точно также не остается и тѣни сомнѣнія въ томъ, что при всякихъ условіяхъ результатъ долженъ получиться одинаковый. Если такимъ образомъ основаніе для этого синтеза заключается въ интуиціи, то эти положенія обязаны своей аподиктичностью не единичному опыту и не суммѣ нѣсколькихъ единичныхъ опытовъ, но скорѣе необходимости и общезначимости самого этого синтетическаго акта. Слѣдовательно, эта аподиктичность имѣетъ значеніе лишь въ томъ случаѣ, если существуютъ общезначущіе и необходимые акты интуиціи. Но въ интуиціи все то, что составляетъ чувственныя качества единичныхъ предметовъ нашего воспріятія—цвѣта, звуки и т. д., все это обладаетъ субъективной, индивидуальной измѣнчивостью; поэтому, характеромъ всеобщности и необходимости могутъ обладать лишь формы пространства и времени, и, точно такъ же, лишь въ приложеніи къ нимъ имѣетъ значеніе математическая законосообразность. Такимъ образомъ то условіе, при которомъ только и можетъ быть оправдано притязаніе математики на общезначимость и необходимость, сводится къ тому, что математика состоитъ въ сознаніи (рефлексіи) необходимыхъ и общезначущихъ формъ всѣхъ интуицій вообще, и въ томъ, что оба элемента математическаго построенія — *пространство и время*, суть именно таковыя формы, т.-е. они составляютъ апріорныя интуиціи. Изслѣдованіе этого вопроса даетъ такимъ образомъ трансцендентальное ученіе объ интуиціи, т.-е. (согласно этимологическому значенію слова) «Трансцендентальную Эстетику».

Апріорность пространства и времени Кантъ доказываетъ четырьмя способами. Представленія о пространствѣ и времени не могутъ возникать исключительно путемъ абстракціи изъ представленій о единичныхъ пространствахъ и о единичныхъ промежуткахъ времени; напротивъ, послѣднія представленія уже заключаютъ въ своихъ признакахъ смежности и послѣдовательности всеобщій признакъ пространственности и

временности. Такимъ образомъ эти представленія, во-первыхъ не имѣютъ эмпирическаго основанія; а, во-вторыхъ, они еще сверхъ того суть представленія, вполнѣ обладающія характеромъ необходимости, такъ какъ возможно мысленно удалить всѣ предметы изъ этихъ представленій, но не самыя эти представленія изъ предметовъ. Въ-третьихъ, пространство и время вообще не суть понятія въ логическомъ значеніи этого слова, такъ какъ есть лишь одно всеобщее пространство и одно всеобщее время; представленіе же, которому можетъ соотвѣтствовать только одинъ объектъ, есть не родовое понятіе, а интуиція. Да и отношеніе нашего пространства къ единичнымъ пространствамъ и нашего времени къ единичнымъ промежуткамъ времени совершенно иное, чѣмъ отношеніе родоваго понятія къ своимъ видамъ или экземплярамъ. Единичныя пространства или промежутки времени суть реальныя части всеобщаго пространства или времени; но единичный столъ вовсе не есть реальная часть общаго понятія «столъ»; наоборотъ, здѣсь общее представленіе «столъ» есть лишь часть представленія о единичномъ столѣ. Наконецъ, никогда не можетъ понятіе мыслиться такимъ образомъ, чтобы предметъ, соотвѣтствующій этому понятію, заключалъ въ себѣ, въ видѣ своихъ реальныхъ частей, безконечное множество единичныхъ предметовъ. А такъ какъ пространство и время мыслятся именно этимъ послѣднимъ способомъ, то отсюда слѣдуетъ, что они возникаютъ лишь вслѣдствіе неограниченности интуитивной дѣятельности. Такимъ образомъ, изслѣдуя то отношеніе, въ какомъ находятся представленія о пространствѣ и времени къ нашимъ единичнымъ интуиціямъ, Кантъ находитъ, что послѣднія сами то возможны лишь потому, что въ основѣ ихъ находятся пространство и время, *какъ необходимыя и всеобщія формы интуиціи*, *какъ интуиціи апріорныя*. Разъ это доказано, отсюда слѣдуетъ, что результаты усмотрѣнія внутренней законосообразности этихъ чистыхъ интуицій—а ничего инаго не заключаетъ въ себѣ математика — имѣютъ полное право на необходимое и всеобщее значеніе.

Такимъ образомъ аподиктичность математики основывается на томъ, что пространство и время составляютъ апріорныя формы чувственной интуиціи. Нужно вполнѣ точно усвоить себѣ понятіе *апріорности*, чтобы сразу не создать себѣ невѣрнаго пониманія ученія Канта. Его понятіе апріорности не имѣетъ ничего общаго съ психологическимъ первенствомъ, хотя иногда и кажется, что между

ними есть что то общее, благодаря привычкѣ Канта употреблять многозначащія и неопредѣленныя выраженія. Канту никогда и въ голову не приходило утверждать, будто бы пространство и время суть прирожденныя въ родѣ тѣхъ, какія допускались картезіанствомъ: онъ никогда и не думалъ держаться мнѣнія, что человѣкъ приноситъ съ собой на свѣтъ представленія объ общемъ пространствѣ и общемъ времени и въ эти представленія на соотвѣтствующихъ мѣстахъ вставляетъ единичныя чувственныя интуиціи. Его понятіе объ апріорности значитъ только то, что пространство и время образуютъ имманентную законосообразность, свойственную самому существу интуитивной дѣятельности, законосообразность, которая не создается съ помощью единичныхъ опытовъ, образующихъ отдѣльныя единичныя воспріятія. Поэтому, если мы въ абстракціи освободимъ форму пространства и времени отъ ихъ частнаго чувственнаго содержанія, то въ нашемъ сознаніи останется лишь эта законосообразность, которая и дѣйствуетъ въ насъ, при возникновеніи воспріятій, безъ сознательнаго содѣйствія съ нашей стороны. Кантъ никогда подробнѣе не занимался психологическимъ вопросомъ о томъ, какимъ образомъ мы приходимъ къ сознанію этой безсознательно въ насъ дѣйствующей законосообразности; тамъ же, гдѣ онъ мимоходомъ касался этого вопроса, онъ всегда высказывался въ томъ смыслѣ, что эта законосообразность можетъ проникать въ наше сознаніе не иначе, какъ во время примѣненія къ частнымъ единичнымъ воспріятіямъ. Въ спорѣ современныхъ физіологовъ и психологовъ относительно происхожденія представленія о пространствѣ Кантъ, безъ сомнѣнія, стоялъ бы на сторонѣ эмпиристовъ. Но его ученіе объ апріорности вообще не имѣетъ ничего общаго со всѣмъ этимъ спорнымъ вопросомъ; и потому ему давали совершенно ложное толкованіе, считая возможнымъ сравнивать его съ нынѣшнимъ нативизмомъ.

Съ математической аподиктичностью связано, черезъ посредство ученія объ апріорности пространства и времени, то *феноменалистическое* слѣдствіе, которое играло такую важную роль въ развитіи Канта. Если пространство и время составляютъ формы нашей чувственной интуиціи, и притомъ ея необходимыя и общезначущія формы, то математическая законосообразность имѣетъ силу для всего міра нашихъ чувственныхъ представленій безъ исключенія. Но эта сила простирается лишь настолько, насколько дѣло касается именно міра нашихъ представленій. Если бы знаніе пространственныхъ и временныхъ отношеній

получалось у насъ лишь путемъ воздѣйствія на нашъ умъ пространственныхъ и временныхъ предметовъ, то мы никогда не могли бы быть увѣрены въ томъ, что и позднѣйшій опытъ оправдаетъ наши познанія относительно математической закономѣрности, которыя у насъ были до сихъ поръ. Напротивъ, абсолютная аподиктичность ея вполнѣ понятна, разъ мы признаемъ въ ней лишь нашъ собственный способъ функціонированія; въ такомъ случаѣ мы увѣрены, что этотъ способъ функціонированія при всѣхъ позднѣйшихъ примѣненіяхъ будетъ обладать одинаковой необходимостью и общезначимостью. Такимъ образомъ апріорность математики понятна лишь въ томъ случаѣ, если все то, что мы созерцаемъ въ интуиціи, есть продуктъ именно нашего способа интуиціи и сполна возникло въ насъ самихъ. Загадочный вопросъ, съ которымъ познакомила Канта натурфилософія Ньютона,—какимъ именно образомъ становится возможнымъ, чтобы математическіе законы, которые мы можемъ вывести изъ нашего собственнаго ума, оказались силами, опредѣляющими ходъ природы,—этотъ загадочный вопросъ о реальномъ значеніи математики, имѣющій гораздо болѣе широкое значеніе, чѣмъ вопросъ объ ея аподиктичности, рѣшается теперь лишь подъ условіемъ феноменалистической точки зрѣнія, но зато рѣшается уже вполнѣ. Если чувственный міръ есть лишь нашъ способъ представленія о вещахъ, то формы нашей чувственной интуиціи, т.-е. математическіе законы, имѣютъ значеніе для всей области вещей въ представленіи; но никоимъ образомъ не слѣдуетъ забывать о томъ, что это значеніе не должно простираться дальше. Въ этомъ смыслѣ Кантъ говоритъ объ эмпирической реальности и трансцендентальной идеальности пространства и времени.

На первый взглядъ это ученіе Канта кажется всего только простымъ развитіемъ общаго феноменалистическаго ученія, которое уже до Канта господствовало въ новой философіи. У Локка, который своеобразно соединялъ теоріи Декарта и Гоббса, всѣ качества, воспринимаемыя отдѣльными чувствами, имѣли значеніе субъективныхъ качествъ, пространственныя же и временныя опредѣленія, напротивъ, считались первичными качествами или реальными свойствами вещей—совершенно такъ, какъ этому учитъ и современное естествознаніе. И, повидимому, что же иное сдѣлалъ Кантъ, какъ не объявилъ субъективными также и пространственныя и временныя свойства? Но уже Кантъ съ полнымъ правомъ высказывался самымъ рѣшительнымъ образомъ противъ такого

взгляда. Для него пространство и время имѣютъ субъективное значеніе совершенно въ другомъ смыслѣ, чѣмъ чувственныя качества. Послѣднія субъективны въ томъ смыслѣ, что они зависятъ отъ отношенія предмета къ чувствамъ воспринимающаго организма, что такимъ образомъ они являются даже индивидуально различными черезъ посредство индивидуально измѣняющейся функціи нашихъ чувствъ. Вслѣдствіе этого одинъ и тотъ же пространственно-временный предметъ представляется различнымъ для различныхъ воспринимающихъ организмовъ и для различныхъ чувствъ одного и того же организма, даже—для одного и того же чувства при различныхъ обстоятельствахъ; и уже само естествознаніе доказываетъ, что мы можемъ мысленно устранить всѣ эти чувственныя качества предмета и все таки можемъ имѣть о послѣднемъ отчетливое и ясное понятіе. Пространственныя же и временныя опредѣленія предметовъ воспріятія, напротивъ, не только общи для различнаго усвоенія вещей различными чувствами, но даже какъ бы образуютъ сущность предметовъ въ томъ смыслѣ, что безъ нихъ предметы вообще не могутъ быть представляемы нами. Вслѣдствіе этого они составляютъ всеобщую и необходимую форму представленія предметовъ, между тѣмъ какъ чувственныя качества представляютъ лишь частный и случайный способъ воспріятія предмета. Субъективность чувственныхъ качествъ отличается индивидуальностью и случайностью; субъективность же пространства и времени—общезначимостью и необходимостью. И такъ какъ Кантъ эту *общезначущую и необходимую законосообразную субъективность называетъ объективностью*, то пространство и время для него имѣютъ значеніе объективныхъ опредѣленій явленій [3]; но эта объективность ихъ, по его ученію,

[3]) Здѣсь не можетъ быть изслѣдованъ вопросъ о томъ, насколько фактически правильно это, дѣлаемое Кантомъ, различіе между субъективностью чувственныхъ качествъ и субъективностью пространственныхъ и временныхъ опредѣленій. Современная физіологія едва-ли согласилась бы съ нимъ; она должна была бы скорѣй поставить на видъ, что какъ въ той, такъ и въ другой области при воспріятіи каждаго предмета бываетъ, съ одной стороны, ядро законосообразной, всеобщей и необходимой нормальности, съ другой (при усвоеніи пространственныхъ и временныхъ отношеній такъ же, какъ и при воспріятіи съ помощью того или другаго чувства) извѣстное количество индивидуальныхъ и случайныхъ различій. Достаточно здѣсь констатировать, что Кантъ былъ убѣжденъ въ этомъ принципіальномъ различіи между значеніемъ специфическихъ чувственныхъ качествъ, съ одной стороны, и пространственно-временныхъ опредѣленій, съ другой, и изъ этого психологическаго убѣжденія вывелъ соотвѣтственныя заключенія для теоріи познанія.

весьма далека отъ реальности въ смыслѣ прежняго метафизическаго пониманія.

Противъ такого направленія Кантовскихъ мыслей давно уже высказано было возраженіе въ томъ смыслѣ, что хотя, быть можетъ, всѣмъ этимъ и доказывается, что всѣ представленія, которыя мы имѣемъ о мірѣ опытныхъ явленій, обязаны своимъ происхожденіемъ нашимъ законосообразнымъ функціямъ, но на ряду съ этимъ остается все-таки еще неопровергнутымъ и такое предположеніе. Не смотря на все это, эти представленія могутъ быть и совершеннымъ отраженіемъ абсолютной дѣйствительности; вѣдь вполнѣ возможно, что эта наша законосообразная функція заранѣе такъ устроена, что возникающая сполна изъ насъ самихъ, по законамъ нашей чувствительности, картина міра все же соотвѣтствуетъ дѣйствительному міру. Совершенно справедливо, что въ печатныхъ сочиненіяхъ Канта нѣтъ прямаго опроверженія этого возраженія. Его письма, напротивъ, свидѣтельствуютъ о томъ, что эта «предустановленная» гармонія между формами интеллекта и формами дѣйствительнаго міра, которую онъ самъ же и защищалъ еще въ своей диссертаціи на ординатуру по отношенію къ понятіямъ разсудка, въ періодъ его критической дѣятельности казалась уже ему самымъ поверхностнымъ изъ обходовъ, съ помощью котораго теорія познанія можетъ избавиться отъ представляющихся ей трудныхъ вопросовъ. Кантъ правъ, разумѣется, въ томъ отношеніи, что подобная предустановленная гармонія есть чисто-проблематическая мысль, въ пользу признанія которой можно указать такъ же мало данныхъ, какъ и въ пользу ея отрицанія, и которая поэтому должна оставаться совершенно внѣ горизонта изслѣдованій теоріи познанія. Но онъ относился бы не съ такимъ полнымъ отрицаніемъ къ вопросу о возможности того, что пространство и время суть одновременно и апріорныя формы нашей чувствительности, и реальныя формы дѣйствительнаго міра, еслибы, съ одной стороны, онъ не считалъ факта антиномій прямымъ доказательствомъ противъ этой гипотезы, и, съ другой стороны, еслибы еще на ряду съ этимъ не окрѣпло окончательно его личное убѣжденіе въ томъ, что міръ вещей въ себѣ обладаетъ нравственной цѣнностью сверхчувственнаго, весь же чувственный міръ есть лишь способъ его существованія въ явленіи, не совпадающій съ его истинной сущностью. Но несправедливо было бы въ этомъ убѣжденіи Канта видѣть его философскую оригинальность. Ученіе, что чувственный міръ есть лишь слабое

отраженіе высшаго міра, такъ же старо, какъ метафизическое мышленіе вообще; оно не чуждо ни мудрствованіямъ индійской, ни логической ясности греческой философіи; неоднократно и при различныхъ обстоятельствахъ выступало оно въ среднѣвѣковой и въ новой философіи. Своеобразный же оттѣнокъ это ученіе получаетъ у Канта лишь потому, что въ Трансцендентальной Эстетикѣ оно основано на соображеніяхъ, заимствованныхъ исключительно изъ области теоріи познанія; вѣдь нервомъ этого ученія является слѣдующій принципъ: общезначущее и необходимое познаніе возможно лишь постолько, посколько человѣческій умъ начертываетъ себѣ картину міра сообразно законамъ своего собственнаго движенія, и къ числу формъ, согласно съ которыми онъ начертываетъ эту картину, принадлежатъ прежде всего формы чувственнаго синтеза въ пространствѣ и времени.

Но есть еще другая точка зрѣнія, по отношенію къ которой защита Кантомъ феноменализма ознаменовываетъ новую фазу въ этомъ ученіи: это—совершенно послѣдовательно сдѣланное имъ примѣненіе феноменалистическаго воззрѣнія къ понятію времени. Что міръ тѣлъ со всей его чувственной оболочкой есть лишь субъективная картина въ умѣ человѣка,—этотъ взглядъ уже и до него многіе высказывали и защищали; но что временный характеръ всего міра нашихъ представленій есть не реальное опредѣленіе его, а также лишь способъ человѣческаго воспріятія, это мимоходомъ хотя и затрогивалось до Канта въ мистическихъ фантазіяхъ, однако въ научно-разработываемой философіи это утверждалось лишь изрѣдка и даже, въ извѣстномъ смыслѣ, робко. Отзвуки Кантовскаго пониманія времени находятся главнымъ образомъ лишь у элейцевъ, у Платона и у Спинозы. Пониманіе времени съ феноменалистической точки зрѣнія встрѣчаетъ большія трудности именно въ томъ, что безъ послѣдовательности во времени мы вообще не въ состояніи представить себѣ процессовъ происхожденія, дѣятельности и измѣненія; и поэтому, коль скоро феноменалистическое пониманіе времени хочетъ соединиться съ положительной метафизикой, оно ведетъ къ признанію абсолютно-неподвижнаго бытія, которое не подвергается уже ровно никакимъ измѣненіямъ. Міръ въ которомъ нѣтъ времени, есть также тотъ міръ, въ которомъ ничто не случается. Эти трудности незамѣтны у Канта, потому что его феноменализмъ вообще отказывается отъ метафизики познанія и признаетъ лишь метафизику этическаго сознанія; но

мы увидимъ, что и въ своемъ ученіи о свободѣ Кантъ не преодолѣлъ этихъ трудностей. Признать же этотъ феноменалистическій взглядъ на время побудило Канта главнымъ образомъ то, что онъ, по примѣру Ньютона, разсматривалъ время и пространство совершенно параллельно, какъ абсолютныя условія для всего содержанія нашего опыта. Пользуясь установленнымъ Локкомъ различіемъ между внѣшнимъ и внутреннимъ чувствомъ, Кантъ въ своей психологической схематизаціи устанавливалъ такое пониманіе отношенія между этими обоими условіями, что пространство признавалъ чистой интуитивной формой внѣшняго чувства, а время такой же формой внутренняго чувства. А такъ какъ всѣ представленія, какъ функціи нашего ума, вообще подходятъ подъ понятіе внутренняго чувства, то время имѣетъ значеніе для всѣхъ безъ исключенія представленій; и изъ нихъ внѣшнее чувство образуютъ лишь тѣ представленія, которыя къ всеобщему условію, т. е. къ времени, присоединяютъ еще и дальнѣйшее условіе—мѣста. Такимъ образомъ вполнѣ послѣдовательный феноменализмъ Канта учитъ, что внѣшнее чувство со своей всеобщей пространственной опредѣленностью есть лишь одна изъ областей внутренняго чувства, т.-е. нашего знанія о нашей собственной психической дѣятельности. Время есть форма, въ которой мы представляемъ себѣ и самихъ себя, и всѣ другія вещи; пространство же—та форма, въ которой мы представляемъ себѣ лишь эти другія вещи.

Вслѣдствіе же распространенія феноменализма даже и на внутреннее чувство Кантъ утверждалъ, что матеріаломъ воспріятія для всего нашего знанія служатъ только *явленія*, объ отношеніи которыхъ къ вещамъ въ себѣ нельзя ровно ничего утверждать. Не только наше представленіе о тѣлахъ, но также и представленіе о насъ самихъ и о нашихъ собственныхъ дѣйствіяхъ и состояніяхъ есть лишь способъ нашего представленія, и этотъ способъ насквозь обусловленъ законосообразной формой нашей интуиціи. Слѣдствіемъ же связи между внутреннимъ чувствомъ и областью чувственныхъ явленій является у Канта двойное значеніе термина «*чувственный*», которое создало большія трудности для всего его ученія и значительно затруднило пониманіе его. Когда Кантъ, побуждаемый въ значительной мѣрѣ этическимъ интересомъ, сдѣлалъ задачей своей жизни строгое разграниченіе міра чувственнаго отъ міра сверхчувственнаго, понятіе чувственнаго взято было при этомъ въ его метафизическомъ значеніи

и въ его ходячемъ смыслѣ, согласно которому подъ «чувственнымъ» разумѣется «матеріальное» или «основанное на матеріальныхъ побужденіяхъ». Съ принятіемъ же ученія о внутреннемъ чувствѣ слово «чувственный» получило еще другое значеніе, связанное съ теоріей познанія: оно обнимаетъ все, что входитъ въ наше сознаніе черезъ посредство внѣшняго или внутренняго воспріятія; при этомъ подъ это понятіе подходятъ теперь также и всѣ тѣ психическія дѣятельности, которыя, согласно метафизической терминологіи, обыкновенно обозначались и обозначаются терминомъ «сверхчувственный». Такимъ образомъ у Канта постоянно мелькаютъ, смѣняя одно другое, метафизически чувственное и чувственное, связанное съ теоріей познанія; и необыкновенно трудное для пониманія отношеніе между его теоретическимъ и его практическимъ ученіемъ въ значительной мѣрѣ обусловлено именно этой неопредѣленностью.

Но феноменализмъ Канта вовсе еще не исчерпывается ученіемъ о пространствѣ и времени, а достигаетъ своей истинной глубины лишь въ дальнѣйшемъ развитіи гносеологическихъ изслѣдованій. Если и возможно разсматривать пространство и время, какъ объективныя, т.-е. всеобщія и необходимыя формы интуиціи, все же ихъ однихъ еще недостаточно для того, чтобы сообщить нашимъ представленіямъ истинный характеръ объективности, т.-е. предметности. Если чувственныя ощущенія получаютъ организацію сообразно съ законами пространства и времени, то такимъ путемъ возникаютъ всего лишь интуитивныя картины; но эти образы, въ качествѣ простыхъ представленій, пребывали бы въ неопредѣленномъ пареніи, еслибы къ синтезу въ пространствѣ и времени не примыкалъ еще другой синтезъ, для того чтобы объективировать эти образы. Лишь вслѣдствіе того, что ощущенія, являющіяся элементами нашихъ субъективныхъ образовъ, подвергшись синтезу въ пространствѣ и времени, понимаются, вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ свойства вещей, а также вслѣдствіе того, что опредѣленныя отношенія между этими вещами мыслятся, какъ необходимыя, — лишь вслѣдствіе всего этого содержаніе нашихъ представленій превращается въ картину міра вещей, стоящихъ другъ къ другу въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ. Это превращеніе уже не есть дѣло чувствительности, сколько бы ни говорило обычное сознаніе о непосредственномъ восприниманіи вещей и ихъ отношеній. Чистое воспріятіе заключаетъ въ себѣ только ощущенія, располо-

женныя въ пространствѣ и времени; сужденіе, основанное на чистомъ воспріятіи, заключаетъ въ себѣ, какъ характеризовалъ Юмъ, лишь сознаніе координаціи ощущеній въ пространствѣ и послѣдовательности ихъ во времени. Все же, что выступаетъ за предѣлы этого, заключаетъ въ себѣ еще толкованіе воспріятій, получающееся лишь путемъ примѣненія извѣстныхъ логическихъ отношеній къ матеріалу ощущеній. Логическія же отношенія суть функціи уже не чувствительности, а разсудка. Итакъ, если обычное сознаніе говоритъ о томъ, что оно «узнаётъ на опытѣ» вещи съ ихъ свойствами и отношеніями, то самъ то этотъ опытъ есть дѣятельность, слагающаяся изъ совмѣстнаго дѣйствія чувствительности и разсудка; и теорія познанія имѣетъ своей задачею точно опредѣлить долю участія каждаго изъ этихъ факторовъ въ томъ результатѣ, который называется опытомъ Установленное Кантомъ строгое разграниченіе между чувствительностью и мышленіемъ приводитъ его поэтому къ далеко заводящему его убѣждевію, что во всемъ томъ, что мы называемъ опытомъ, наше воспріятіе соединяется съ многочисленными функціями мышленія и перерабатывается ими; но, очевидно, это—уже совершенно иной способъ переработки матеріала ощущеній, чѣмъ тотъ, который въ собственномъ смыслѣ называется логическимъ. Логическая функція разсудка, съ помощью которой составляются понятія, сужденія и умозаключенія, предполагаетъ уже заранѣе даннымъ тотъ матеріалъ представленій, на которомъ и совершается указанное объективированіе чувственныхъ образовъ посредствомъ присущихъ разсудку отношеній. Такимъ образомъ рядомъ съ логическими формами разсудочной дѣятельности должны быть признаны еще и другія формы, употребленіе которыхъ лежитъ гораздо глубже и которыя находятся въ болѣе тѣсномъ отношеніи къ интуитивной дѣятельности. И эти формы вполнѣ отличны отъ этой дѣятельности.

Въ этомъ пунктѣ заключается сущность того значенія, какое имѣетъ Кантъ для теоріи познанія. Чувственныя интуиціи и логическія формы ихъ переработки—таковы были два единственные, извѣстные до Канта, элемента познавательной дѣятельности. И если содержаніе всего человѣческаго познанія составляютъ необходимыя отношенія, существующія въ матеріалѣ представленій, то обоснованія этой необходимости раціонализмъ искалъ въ логическихъ формахъ, а эмпиризмъ—въ основномъ содержаніи воспріятій. Кантъ же пришелъ къ убѣжденію, что

съ помощью однѣхъ лишь логическихъ формъ никогда не можетъ быть пріобрѣтено новое, въ фактическомъ смыслѣ слова, познаніе; но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ понялъ и выведенное Юмомъ заключеніе, что самое важное изъ всѣхъ необходимыхъ отношеній—отношеніе причинности—не заключается въ самомъ воспріятіи. Поэтому, если должно существовать общезначущее и необходимое познаніе соединенія содержанія интуицій, то, значитъ, такое познаніе не можетъ быть пріобрѣтено ни посредствомъ однѣхъ лишь интуицій, ни посредствомъ однѣхъ лишь логическихъ формъ, ни посредствомъ соединенія тѣхъ и другихъ. Это слѣдствіе уже выведено было Юмомъ; и по поводу этого можно сказать, что величайшій изъ англійскихъ философовъ «пробудилъ отъ догматической дремоты» величайшаго изъ нѣмецкихъ философовъ; ибо, въ противоположность Юму, Кантъ одновременно возвысился и надъ эмпиристическимъ скептицизмомъ и надъ логически-формалистическимъ раціонализмомъ съ помощью самаго важнаго изъ своихъ теоретическихъ открытій: именно—того открытія, что рядомъ съ логическими формами разсудочной дѣятельности есть еще другія формы той же дѣятельности, и что въ нихъ-то и слѣдуетъ искать основанія для всего, имѣющаго необходимое и всеобщее значеніе познанія даннаго въ опытѣ міра. Эти формы, которыя, въ противоположность формамъ чисто-логическимъ, можно назвать гносеологическими формами познанія, Кантъ обозначилъ терминомъ: *категоріи.*

Изъ этихъ посылокъ выясняется совершенно новое и творческое положеніе Канта по отношенію къ наукѣ логики. Относительно прежней ея формы, въ которой логика хотѣла быть только теоріей понятія, сужденія и умозаключенія, Кантъ справедливо утверждалъ, что со времени Аристотеля она не сдѣлала существеннаго шага впередъ. Что же касается до цѣнности этихъ логическихъ формъ мышленія, то Кантъ призналъ, что онѣ въ состояніи производить лишь формальное преобразованіе и поясненіе уже даннаго матеріала. Если же такъ, то однѣ логическія формы уже не могутъ имѣть значенія формъ познанія въ собственномъ смыслѣ этого слова; и логика будетъ уже не теоріей познанія, а скорѣе ученіемъ о формахъ правильнаго мышленія, поскольку послѣднее ограничивается аналитической обработкой уже готоваго содержанія представленій. Путемъ такого пониманія Кантъ сдѣлался сторонникомъ *формальной ло-*

гики въ современномъ смыслѣ этого слова. Онъ училъ, что эта наука, разсматривая такія формы мышленія, не должна обращать никакого вниманія на содержаніе мышленія, что въ логикѣ изслѣдованіе должно заниматься исключительно формой хода мыслей. Установленное Кантомъ вмѣстѣ съ Ламбертомъ строгое различіе между содержаніемъ и формой мышленія оказалось рѣшающимъ для его опредѣленія задачи логики; и съ этой-то именно точки зрѣнія Кантъ и излагалъ логику на своихъ лекціяхъ, очеркъ которыхъ по инціативѣ Канта изданъ былъ Еше (Iäsche 1800). Но этой формальной логикѣ Кантъ противополагалъ *гносеологическую логику*, которая также занимается формами мышленія, но не логическими, а гносеологическими формами, которыя онъ заново открылъ и которыя должны были отвѣтить на вопросъ, какимъ образомъ изъ этихъ категорій можетъ возникнуть познаніе, имѣющее всеобщее и необходимое значеніе. Таково установленное Кантомъ понятіе «*трансцендентальной логики*», которая точно такъ относится къ мышленію, какъ трансцендентальная эстетика къ созерцанію въ интуиціи. Кантъ стремился разсматривать логику формальную и трансцендентальную, какъ совершенно различныя науки. Но когда обнаружилось, что въ ученіи о сужденіи эти науки не только слегка соприкасались, но даже скорѣе самымъ тѣснымъ образомъ сростались между собой, то изъ этого выяснилась, въ видѣ задачи для будущихъ изслѣдователей, необходимость обработывать логику всестороннимъ образомъ, разсматривая ее одновременно какъ съ формальной точки зрѣнія, такъ и съ точки зрѣнія теоріи познанія. Такимъ образомъ, дѣйствительно, Кантъ впервые со времени Аристотеля сдѣлалъ большой шагъ впередъ къ преобразованію логики.

Въ примѣненіи къ общеупотребительному способу обработки и подраздѣленія матеріала Кантъ развиваетъ Трансцендентальную Логику, какъ критику съ одной стороны правильнаго, съ другой—неправильнаго примѣненія категорій, разсматривая изъ нихъ первое въ Аналитикѣ, а второе въ Діалектикѣ.

Вопросомъ Трансцендентальной Аналитики является оправданіе тѣхъ апріорныхъ синтетическихъ сужденій, изъ которыхъ составляется *чистое естествознаніе*. Во главѣ эмпирическаго изслѣдованія природы фигурируетъ извѣстное число высказанныхъ или не высказанныхъ аксіомъ, которыя хотя и подтверждаются единичными фактами, но всеобщее и необходимое зна-

ченіе которыхъ—а въ всеобщемъ и необходимомъ значеніи ихъ мы убѣждены—ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть обосновано съ помощью опыта. Такія положенія, какъ положеніе, что субстанція въ природѣ не можетъ ни увеличиваться, ни уменьшаться, или, что все, случающееся въ природѣ, имѣетъ свою причину, невозможно обосновать съ помощью опыта. Кантъ охотно уступилъ бы, что эти положенія входятъ въ наше сознаніе лишь постепенно, съ помощью опыта, и не смотрѣлъ бы на это, какъ на возраженіе противъ ихъ апріорности, такъ какъ эта апріорность составляетъ у него не психологическій, а гносеологическій признакъ. Но эти положенія имѣютъ вмѣстѣ съ тѣмъ характеръ синтетическій, такъ какъ ни въ понятіи субстанціи не заключается понятіе объ ея количественной неизмѣняемости, ни въ понятіи о случающемся не заключается понятіе объ его причинной обусловленности. Если же эти синтезы не могутъ быть обоснованы съ помощью опыта, то въ чемъ же заключается ихъ оправданіе? Всѣ они имѣютъ претензію служить выраженіемъ существованія всеобщей законосообразности въ природѣ. Если бы природа была реальной связью самихъ вещей, т.-е. вещей въ себѣ, то нашъ умъ могъ бы пріобрѣтать познаніе о законосообразности этой связи лишь двумя путями: или узнавая объ этой связи съ помощью воспріятія, или выводя эту связь изъ своей собственной законосообразности; и въ послѣднемъ случаѣ требуется такое особое устройство ума, чтобы этимъ путемъ онъ дѣйствительно познавалъ реальность. Но послѣднее предположеніе снова предполагаетъ ту предустановленную гармонію, которую Кантъ разъ навсегда изгналъ изъ теоріи познанія. Первое же предположеніе, напротивъ, даже если признать, что путемъ воспріятія мы познаемъ еще и другую связь, кромѣ простой связи въ пространствѣ и времени (что̀ Кантъ отрицаетъ), никогда не могло бы оправдать всеобщности и необходимости, на которыя мы претендуемъ по отношенію къ нашему познанію природы. Это право, напротивъ, возможно будетъ понять, если мы станемъ на феноменалистическую точку зрѣнія. Трансцендентальная эстетика уже доказала, что содержаніе воспріятія отличается субъективнымъ характеромъ, какъ по своему чувственному качеству, такъ и по своей формѣ, обусловленной пространствомъ и временемъ. Такимъ образомъ то, что мы называемъ природой, во всякомъ случаѣ есть законосообразная связь однихъ лишь явленій. Конечно, существуетъ еще такая гносеологическая

точка зрѣнія, которая допускаетъ и это, но при всемъ томъ все таки утверждаетъ, что постигнутая нашей мыслью связь явленій, т.-е. тѣ формы законосообразности, которыя мышленіе понимаетъ, какъ отношенія между явленіями (пусть сами явленія имѣютъ лишь феноменальный характеръ), что эти-то формы все же образуютъ познаніе реальности. Именно такъ поступало ученіе Лейбница. Но для Канта эта предустановленная гармонія представлялась недопустимой; и такимъ образомъ онъ натолкнулся на вопросъ о томъ, что, быть можетъ, и эти формы также имѣютъ всего лишь феноменальный характеръ. Если онѣ представляютъ собой законы, согласно которымъ человѣческій умъ, въ силу своей собственной организаціи, долженъ мыслить связь явленій, все равно, реальна эта связь или нѣтъ, то каждая изъ этихъ формъ является для насъ закономъ природы, имѣющимъ всеобщее и необходимое значеніе. Если человѣческому уму его познанія предписываются природой, находящейся помимо него, то мы никогда не можемъ знать, достаточно-ли мы познакомились съ этими предписаніями, чтобы рѣшить, въ какой степени каждое изъ нихъ имѣетъ всеобщее значеніе: напротивъ, эта апріорность тотчасъ становится обоснованной, если, наоборотъ, *нашъ разсудокъ самъ же и предписываетъ природѣ ея законы*. Такое положеніе представляется парадоксальнымъ, но лишь до тѣхъ поръ, пока при немъ подразумѣвается произвольная дѣятельность индивидуальнаго разсудка. Кантъ же, напротивъ, утверждаетъ вотъ что: мы можемъ говорить о всеобщемъ и необходимомъ познаніи природы лишь при томъ условіи, если то, что мы называемъ природой, есть не міръ вещей въ себѣ, а всего только связь явленій, мыслимая по общимъ законамъ нашего ума. Апріорное познаніе природы возможно лишь подъ условіемъ феноменалистической точки зрѣнія, возможно лишь въ томъ случаѣ, если все то, что мы считаемъ знаніемъ о дѣйствительномъ мірѣ, есть продуктъ не только нашего способа ощущенія и интуиціи, но также и нашего способа мышленія. Согласно этому наше апріорное познаніе природы можетъ состоять только въ томъ, что мы доводимъ до своего сознанія тѣ законы, согласно которымъ организація нашего интеллекта, безъ нашего сознательнаго содѣйствія, создаѐтъ въ насъ представленіе о природѣ. Такимъ образомъ рѣшеніе вопроса о возможности чистаго естествознанія зависитъ отъ того, можно ли указать для нашего опытнаго познанія природы, въ качествѣ образующихъ ее силъ, такія же чистыя формы, ка-

ками являются чистыя интуиціи для нашего воспріятія чувственныхъ образовъ.

При отыскиваніи этихъ формъ трансцендентальная логика опирается на логику формальную. Если есть такія чистыя формы мыслительной дѣятельности, то ими могутъ быть лишь тѣ роды соединеній, въ которые облекаются въ мышленіи представленія. Но соединеніе представленій, разъ оно претендуетъ не только на субъективное, но также и на объективное, т.-е. всеобщее и необходимое значеніе, всегда имѣетъ форму сужденія. Предметное мышленіе есть сужденіе; поэтому для разрѣшенія задачи о систематическомъ перечнѣ различныхъ способовъ соединенія, которые можетъ примѣнять мышленіе, нужно пользоваться той руководящей нитью, которую уже какъ разъ доставляетъ формальная логика въ своемъ ученіи о дѣленіи сужденій. Категорій столько же, сколько основныхъ родовъ соединеній представленій; а этихъ родовъ соединеній столько же, сколько формъ сужденій. Если въ каждой изъ этихъ формъ мы обратимъ вниманіе на то своеобразное отношеніе, которое сужденіе устанавливаетъ между подлежащимъ и сказуемымъ и въ которомъ и заключается именно специфическая особенность каждаго сужденія, то мы должны будемъ признать въ этомъ понятіи отношенія одну изъ основныхъ функцій мышленія. Въ такомъ пониманіи формъ сужденія заключается, если обращать вниманіе только на самый принципъ, поворотный пунктъ въ дѣятельности Канта въ логикѣ. Посредствомъ этого пониманія онъ возвышается надъ той схематической обработкой ученія, которую примѣняли до него вслѣдствіе того, что при этомъ обращали вниманіе исключительно на одно лишь отношеніе подчиненія между подлежащимъ и сказуемымъ. Кантъ замѣтилъ, что сужденіе не только заключаетъ въ себѣ или приравниваніе подлежащаго и сказуемаго, или же выраженіе отношенія объема обоихъ этихъ понятій, но что скорѣе оно устанавливаетъ между подлежащимъ и сказуемымъ такое логическое отношеніе, которое можно отвлечь отъ сужденія и представить себѣ самостоятельно въ видѣ одного изъ чистыхъ понятій разсудка. Сужденіе: сахаръ сладокъ, не приравниваетъ другъ къ другу оба понятія—сахаръ и сладкій—и не подчиняетъ одно другому, а скорѣе обозначаетъ, что вещь—сахаръ вмѣстѣ съ другими своими свойствами обладаетъ также и свойствомъ быть сладкимъ. Такимъ образомъ сущность этого сужденія заключается въ томъ, что между обоими представленіями

«сахаръ» и «сладкій» устанавливается логическое отношеніе вещи и ея свойства; и актъ соединенія, производящій въ этомъ сужденіи синтезъ подлежащаго со сказуемымъ, если этотъ актъ довести до сознанія отдѣльно отъ сужденія, можетъ быть выраженъ, какъ отношеніе вещи и ея свойства, т.-е. какъ категорія субстанціальности. Этого примѣра достаточно, чтобы объяснить, какую цѣль преслѣдовалъ Кантъ въ своемъ изложеніи ученія о сужденіи. Трансцендентальная логика не хочетъ, подобно формальной, быть логикой объема понятій, а скорѣй желаетъ изслѣдовать тѣ вещественныя отношенія, которыя устанавливаются между понятіями съ помощью различныхъ формъ дѣятельности сужденія. Одностороннія соображенія прежней логики относительно объема понятій являлись необходимымъ слѣдствіемъ того, что существенной цѣлью ея была теорія научнаго доказательства, ученіе объ умозаключеніи. Лишь съ Кантовской гносеологической точки зрѣнія можно было открыть, что формамъ сужденія соотвѣтствуетъ ровно столько же отношеній между понятіями. Этимъ открытіемъ Кантъ началъ тотъ великій переворотъ въ логикѣ, который не закончился еще и понынѣ. И это значеніе его новаго принципа не умаляется тѣмъ, что Кантъ, очевидно, невѣрно примѣнялъ его.

Въ высшей степени достойно вниманія, что при томъ ясномъ представленіи, какое Кантъ имѣлъ относительно различія задачъ логики формальной и логики гносеологической, онъ все таки считалъ возможнымъ, при отъискиваніи гносеологическихъ функцій, пользоваться въ качествѣ руководящей нити той системой сужденій, которая была построена въ формальной логикѣ. Убѣжденный въ неоспоримости формальной логики, онъ положилъ въ основаніе своего изслѣдованія о категоріяхъ таблицу сужденій въ томъ видѣ, какъ онъ ее обыкновенно излагалъ при преподаваніи логики, хотя едва ли для него могла стать извѣстной та разноголосица, которая господствовала въ изложеніи ученія о сужденіи даже среди представителей школьной философіи. Эта таблица указываетъ четыре точки зрѣнія, которымъ должно быть подчинено каждое сужденіе: точки зрѣнія количества, качества, отношенія и модальности, и для каждой изъ этихъ точекъ зрѣнія—три различныя формы, одна изъ которыхъ должна заключаться въ каждомъ сужденіи. По количеству сужденіе есть или общее, или частное, или единичное; по качеству—или утвердительное, или отрицательное, или безконечное; по отношенію—или категорическое, или гипо-

тетическое, или раздѣлительное; по модальности — или проблематическое, или ассерторическое, или аподиктическое. Изъ указанія на эти двѣнадцать возможныхъ формъ сужденія Кантъ выводитъ свою таблицу двѣнадцати категорій. Категоріи количества суть всеобщность, множество, единичность; категоріи качества — реальность, отрицаніе, ограниченіе; категоріи отношенія — принадлежность и обладаніе (субстанція и акциденція) причинность и зависимость (причина и дѣйствіе); общность (взаимодѣйствіе между дѣйствующимъ и подвергающимся дѣйствію); категоріи модальности,—возможность и невозможность, существованіе и несуществованіе, необходимость и случайность. Ясно, что связь между этими формами сужденія (если даже признать правильной систему ихъ) и этими чистыми разсудочными понятіями, которыя должны содержать дѣйствующія въ сужденіяхъ функціи соединенія, по большей части въ высшей степени шатка, произвольна и случайна. Это выполненіе одной изъ значительнѣйшихъ и плодотворнѣйшихъ мыслей Канта представляетъ въ то же время, очевидно, самую слабую изъ всѣхъ частей его философіи. Къ сожалѣнію, вліяніе этого выполненія не ограничилось одной этой частью; напротивъ, страннымъ образомъ Канту настолько понравилась эта схема категорій, что впослѣдствіи онъ полагалъ ее въ основу своего изложенія всюду, гдѣ ему нужно было дать исчерпывающую обработку какой либо проблемы. Его все возраставшій педантизмъ ясно выразился въ увѣренности, что каждый предметъ нужно разсматривать съ точекъ зрѣнія количества, качества, отношенія и модальности, взятыхъ порознь, и еще въ томъ, что въ эту схему, «какъ въ Прокрустово ложе», онъ искусственно втискивалъ свои позднѣйшія изслѣдованія—и не къ ихъ выгодѣ.

Итакъ, вотъ чистыя разсудочныя понятія; и ихъ обработка, которая ведется Кантомъ вполнѣ параллельно съ его обработкой чистыхъ формъ интуицій (ибо онъ утверждаетъ апріорность первыхъ путемъ доказательства, аналогичнаго съ тѣмъ, которое онъ употреблялъ для вторыхъ, и одинаково выводитъ отсюда феноменалистическія послѣдствія) составляетъ характерную черту его критической теоріи познанія. Здѣсь понятіе апріорности употребляется тоже не въ психологическомъ смыслѣ, по которому нѣкоторыя понятія, каковы понятія субстанціальности и причинности, уже заранѣе существуютъ въ сознаніи человѣка, такъ что остается лишь правильно примѣнять ихъ

при расположеніи матеріала чувственныхъ представленій. Для Канта сознаніе этихъ чистыхъ формъ мышленія, такъ же какъ сознаніе законовъ пространства и времени, составляетъ скорѣе всего лишь рефлексію надъ формами синтеза, которыя мышленіе непроизвольно примѣняетъ въ своей эмпирической дѣятельности. Доказательство это Кантъ приводитъ въ томъ отдѣлѣ Критики Чистаго Разума, который отличается наибольшей глубиной и который именно потому издавна былъ самымъ темнымъ и самымъ труднымъ. Если кто захочетъ уяснить себѣ ходъ доказательствъ въ этомъ отдѣлѣ, безъ той отчасти искусственной и запутанной терминологіи, которую установилъ для него Кантъ, то за исходный пунктъ нужно принять вопросъ, имѣвшій такое важное значеніе для собственнаго развитія Канта,—вопросъ о предметности образовъ нашего чувственнаго воспріятія. Если подъ воспріятіемъ понимать расположенную по схемѣ пространства и времени совокупность ощущеній, возникающихъ въ индивидуальномъ сознаніи, а подъ опытомъ, напротивъ, сознаніе индивидуума, что при этомъ чувственномъ воспріятіи имъ совершается такое соединеніе представленій, которое имѣетъ всеобщее и необходимое значеніе, то вопросъ о *трансцендентальной дедукціи чистыхъ разсудочныхъ понятій* гласитъ такъ: какъ воспріятія становятся опытомъ? Или, если выразиться точнѣе въ духѣ критическаго метода: что служитъ *основой* превращенія воспріятія въ опытъ? Опытъ предполагаетъ отношеніе между представляемымъ нами субъективнымъ образомъ и предметомъ; поэтому нашъ вопросъ можно формулировать еще такъ: въ чемъ состоитъ и на чемъ основывается отношеніе нашихъ воспріятій къ предметамъ? Для того, чтобы съ самаго начала не сбиться съ пути въ отвѣтѣ на этотъ вопросъ, нужно себѣ уяснить, что предметность въ смыслѣ Кантовскаго критицизма тожественна не съ реальностью въ ея старомъ и обычномъ значеніи, а скорѣе только съ необходимостью и общезначимостью. Поэтому только что указанный вопросъ превращается въ дальнѣйшій вопросъ: почему мы можемъ быть убѣждены, что пространственно-временные синтезы ощущеній, совершающіеся въ воспріятіи единичнаго субъекта, обладаютъ всеобщимъ и необходимымъ значеніемъ? Въ отвѣтѣ на этотъ вопросъ Кантъ обнаруживаетъ самую мощную энергію своего мышленія, и въ этомъ пунктѣ онъ сильно возвышается надъ предубѣжденіемъ наивнаго реализма. Нервъ всей дедукціи чистыхъ разсудочныхъ по-

нятій нужно видѣть въ указаніи Канта, что общезначимость и необходимость, уже присущія самой пространственной и временной схемѣ ощущеній, сказывающейся въ воспріятіи, опредѣляются не одной интуитивной дѣятельностью, а еще логическими отношеніями или, по выраженію Канта, правилами разсудка.

Обыкновенно говорятъ, что Кантъ интересовался лишь апріорностью пространства, времени и категорій и никогда не обращалъ вниманія на цѣнность единичныхъ опытовъ для познанія; уже Якоби и Гербартъ упрекали въ этомъ Критику Разума. Трансцендентальная Дедукція учитъ противоположному: она стремится показать, что расположеніе ощущеній въ пространствѣ и времени имѣетъ объективное, т.-е. необходимое и всеобщее значеніе лишь въ томъ случаѣ, если примѣненіе этого расположенія опредѣляется функціей мысли. Два ощущенія A и B, возникающія одно вслѣдъ за другимъ въ одномъ и томъ же индивидуальномъ сознаніи, могли бы каждымъ индивидуумомъ быть поставлены въ сознаніи въ любое пространственное и временное отношеніе, согласно законамъ эмпирическаго воспроизведенія и ассоціаціи. Если же между ними должно выступить на видъ всеобщее и необходимое отношеніе, согласно которому B всегда слѣдуетъ за A, то это возможно лишь тѣмъ путемъ, чтобы A было причиной B. Подобнымъ же образомъ, думаетъ Кантъ, всѣ пространственныя и временныя отношенія могли бы индивидуально перемѣщаться; фиксируются же они до степени необходимости и общезначимости лишь тѣмъ путемъ, что они располагаются сообразно съ отношеніями мысли.

Подобная же необходимость и общезначимость дѣйствительно и существуютъ въ томъ, что мы называемъ опытомъ. Мы не колеблясь сознаемъ, что тотъ порядокъ въ пространствѣ и времени, въ которомъ мы при воспріятіи располагаемъ наши ощущенія, имѣетъ всеобщее и необходимое значеніе; а вѣдь въ голыхъ ощущеніяхъ, т.-е. если ихъ взять самихъ по себѣ, нѣтъ никакого основанія для такого опредѣленнаго порядка. Когда наши взоры скользятъ по отдѣльнымъ частямъ большаго предмета и послѣдовательно вносятъ эти части въ наше сознаніе, то мы все таки пребываемъ въ убѣжденіи, что эти послѣдовательно возникающія въ насъ ощущенія нужно мыслить, какъ одновременно координированныя въ пространствѣ, между тѣмъ какъ въ другихъ случаяхъ мы бываемъ менѣе твердо убѣждены

въ томъ, что послѣдовательности нашихъ ощущеній (напримѣръ, при движеніи предмета) соотвѣтствуетъ также и объективная послѣдовательность во времени. Ничего другаго мы не можемъ разумѣть, когда, въ противоположность движеніямъ субъективныхъ представленій, мы говоримъ о «*предметахъ*», представляющихъ мѣрило вѣрности представленій. Предметность есть правило для расположенія ощущеній въ пространствѣ и во времени, правило, которое, согласно вышесказанному, каждый разъ заключаетъ въ себѣ примѣненіе одной изъ функцій чистаго разсудка и съ помощью котораго субъективныя соединенія представленій получаютъ объективное значеніе. Такимъ образомъ опытъ, если его подвергнуть гносеологическому анализу сводится всего только къ необходимой и общезначущей дѣятельности воспріятія; предметъ же воспріятія сводится лишь къ той опредѣленности синтеза въ пространствѣ и времени, которая устанавливается разсудочнымъ понятіемъ. Такимъ образомъ предметы суть не вещи, существующія сами по себѣ, а всего только соединенія ощущеній, имѣющія, въ противоположность индивидуальной ассоціаціи, всеобщее и необходимое значеніе.

Но эти объективные синтезы выступаютъ на сцену также и въ индивидуальномъ сознаніи. Они отличаются тѣмъ, что имъ присуще такое чувство необходимости и общезначимости, котораго нельзя объяснить эмпирической ассоціаціей индивидуальнаго ума. Поэтому основы объективности можно искать только въ томъ, что въ глубочайшей основѣ индивидуальнаго сознанія дѣйствуетъ общая организація, которая доходитъ до индивидуальнаго сознанія не столько въ самой своей функціи, сколько въ ея продуктахъ. Поэтому, индивидуальное сознаніе находитъ представленіе о предметахъ, какъ нѣчто уже готовое и данное, и разсматриваетъ предметы, какъ нѣчто для себя чуждое и внѣшнее, между тѣмъ какъ въ дѣйствительности-то они создаются во внутреннѣйшихъ мастерскихъ его собственной жизни. Такимъ образомъ для нашего мышленія предметность обусловливается *надъиндивидуальной функціей*, которая вмѣстѣ съ тѣмъ служитъ и фундаментомъ для всей индивидуальной дѣятельности способности представленія. Когда же Кантъ приступаетъ къ опредѣленію этой функціи, то тотчасъ же обнаруживается, что существеннѣйшей чертой ея должно быть единство мыслительнаго акта. Всѣ предметы суть синтезы ощущеній, но, какъ таковые, они всегда представляютъ объ-

единеніе многообразнаго, и если это многообразное заключается въ ощущеніяхъ, то, съ одной стороны, объединеніе есть функція чистыхъ формъ интеллекта. Такимъ образомъ пространство и время съ одной стороны и категоріи съ другой являются для многообразія ощущеній формами объединенія, имѣющаго необходимое и всеобщее значеніе, т.-е. при соединеніи ощущеній они служатъ тѣми самыми принципами, которые устанавливаютъ объективность. Но весь этотъ «трансцендентальный синтезъ многообразнаго» мыслимъ лишь подъ тѣмъ условіемъ, что въ основаніи синтеза лежитъ абсолютное единство, въ которомъ и сравнительно съ которымъ различное и познается, какъ различное, и приводится въ соотношенія другъ съ другомъ. Это абсолютное единство, конечно, не можетъ состоять ни въ опредѣленномъ содержаніи мышленія, ни въ одной изъ частныхъ формъ мышленія, а лишь въ той, самой общей, формѣ, которая, въ видѣ всегда остающагося тожественнымъ съ самимъ собой акта: «мыслю я», не только сопровождаетъ всѣ безъ исключенія представленія, но которая даже впервые-то и дѣлаетъ ихъ возможными. Такимъ образомъ глубочайшее основаніе вышеупомянутой надъиндивидуальной организаціи состоитъ именно въ этомъ-то «чистомъ самосознаніи», которое Кантъ обозначаетъ именемъ «*трансцендентальной апперцепціи*».

Такимъ образомъ въ этой-то надъиндивидуальной дѣятельности мышленія и лежитъ основа общезначимости и необходимости опыта. Категоріи же суть не что иное, какъ только частныя формы того синтеза, который производится трансцендентальной апперцепціей для того, чтобы привести многообразіе ощущеній къ единству мысли; а исключительно этимъ единствомъ и обосновывается необходимость и общезначимость расположенія ощущеній въ пространствѣ и времени. Міромъ предметовъ такимъ образомъ служитъ продуктъ надъиндивидуальной организаціи, которая дѣйствуетъ въ насъ, взятыхъ порознь, какъ опытъ. Если индивидуумъ произвольно, по законамъ ассоціаціи, создастъ изъ матеріала своихъ воспріятій новыя сопоставленія, то эту дѣятельность называютъ воображеніемъ, природа котораго у индивидуума всегда отличается воспроизводительнымъ характеромъ. И такъ какъ трансцендентальная апперцепція съ помощью схемы пространства и времени путемъ объединительной функціи категорій самобытно создаетъ изъ ощущеній предметы, то она заслуживаетъ названія *продуктивнаго воображенія*.

Такова—«Коперниковская точка зрѣнія», открытіе которой Кантъ приписывалъ себѣ и которая необходима для того, чтобы сдѣлать понятнымъ отнесеніе нашихъ представленій къ предметному міру. Единственное условіе, при которомъ могутъ быть апріорныя понятія о предметахъ, заключается въ томъ, что предметы нашего познанія—не вещи въ себѣ, а явленія. Если бы наша познавательная дѣятельность имѣла дѣло съ вещами въ себѣ, то наши понятія никогда не могли бы имѣть всеобщаго и необходимаго значенія для нихъ. Если бы эти понятія пріобрѣтались отъ самихъ вещей, путемъ опыта въ обычномъ значеніи этого слова, то они были бы апостеріорными; если бы они являлись изъ насъ, какъ прирожденныя идеи, ихъ реальное значеніе всегда оставалось бы непонятнымъ. Эмпиризмъ и раціонализмъ одинаково неспособны объяснить апріорное познаніе предметовъ; это можетъ сдѣлать только трансцендентальная философія, именно—показавши, что категоріи имѣютъ всеобщее и необходимое значеніе для всякаго опыта, такъ какъ самъ-то опытъ и возникаетъ впервые только посредствомъ категорій. Но то, что возникаетъ такимъ путемъ, состоитъ не въ предметахъ, существующихъ сами по себѣ, но въ такихъ предметахъ, которые возникли въ видѣ синтезовъ представленій въ упомянутой надъиндивидуальной организаціи, т.-е. въ явленіяхъ. Если же человѣческое познаніе имѣетъ дѣло лишь съ явленіями, то само собой понятно, что относительно нихъ существуютъ апріорныя понятія; вѣдь въ видѣ явленій вещи существуютъ въ насъ самихъ, а тогда уже тотъ способъ, какимъ многообразіе ощущенія объединяется въ нашемъ сознаніи, предшествуетъ самимъ явленіямъ въ качествѣ ихъ интеллектуальной формы. Природа, какъ система вещей въ себѣ, никогда не могла бы вылиться въ всеобщее и необходимое познаніе, но природа, представляющая продуктъ нашей собственной организаціи, т.-е. міръ явленій, можетъ быть a priori понята со стороны ея всеобщихъ законовъ, ибо сами-то эти законы суть не что иное, какъ чистыя формы нашей организаціи.

Это ученіе Канта есть раціонализмъ, поскольку оно утверждаетъ и устанавливаетъ апріорное познаніе посредствомъ формъ человѣческаго ума; оно есть эмпиризмъ, поскольку оно ограничиваетъ это познаніе опытомъ и данными въ немъ явленіями; оно есть идеализмъ, поскольку оно учитъ, что мы познаемъ лишь міръ нашихъ представленій; оно есть реализмъ, такъ какъ оно

утверждаетъ, что этотъ міръ нашихъ представленій есть явленіе, т. е. усвоеніе, хотя и не отраженіе, нашимъ умомъ дѣйствительнаго міра. Всѣ эти характеристики соединяются въ ученіи Канта подъ именемъ *трансцендентальнаго феноменализма*, чѣмъ, указывается, что для индивидуальнаго ума міръ объектовъ есть продуктъ надъиндивидуальной организаціи, которая, однако, не противостоитъ этому уму, какъ что-то чуждое, а напротивъ, образуетъ основу его собственной жизни. Поэтому и для Канта имѣетъ смыслъ ходячее опредѣленіе, что истинность мышленія заключается въ его соотвѣтствіи съ предметами; но только этими предметами могутъ быть уже не вещи въ смыслѣ наивнаго реализма, а лишь представленія высшаго рода. Для субъективнаго ума истина заключается въ соотвѣтствіи между представленіемъ индивидуальнымъ и надъиндивидуальнымъ.

Вполнѣ извинительно, что этотъ результатъ критицизма при своемъ появленіи былъ смѣшиваемъ съ ученіемъ Бёркли; но, точно также, вполнѣ правъ былъ и Кантъ, принимая энергичныя мѣры противъ этого смѣшенія, ибо въ то время, какъ Бёркли отрицалъ всякую реальность у тѣлеснаго міра, Кантъ безусловно признаѐтъ ее и, съ своей стороны, лишь утверждаетъ, что все, что мы знаемъ объ этихъ тѣлахъ путемъ воспріятія и мышленія, имѣетъ свое основаніе въ организаціи нашего ума и потому есть лишь способъ ея проявленія; и въ то время, какъ Бёркли признавалъ метафизическую субстанціальность индивидуальнаго духа и, вслѣдствіе этого, допускалъ сообщеніе единичнымъ умамъ божественнаго процесса представленія, Кантъ. путемъ распространенія феноменализма также и на внутреннее чувство, совершенно освобождается отъ этого метафизическаго спиритуализма и разсматриваетъ эмпирическое самосознаніе, тоже не какъ реальную сущность, а только какъ явленіе. Въ этомъ смыслѣ во второмъ изданіи Критики Разума онъ далъ «Опроверженіе идеализма», вполнѣ соотвѣтствующее всему его ученію; въ этомъ опроверженіи онъ доказываетъ, что индивидуальное самосознаніе вмѣсто того, чтобы обосновывать представленія о внѣшнемъ мірѣ, напротивъ—само скорѣе становится возможнымъ только на почвѣ развившагося представленія о внѣшнихъ предметахъ; что, такимъ образомъ, какъ относительно психологическаго генезиса, такъ и относительно гносеологическаго обоснованія функція внѣшняго чувства предшествуетъ функціи чувства внутренняго.

Такимъ образомъ трансцендентальная эстетика оказывается лишь введеніемъ къ аналитикѣ. Въ первой дѣло идетъ о законахъ пространства и времени, поскольку они аподиктичны и имѣютъ всеобщее значеніе для всего чувственнаго міра. Во второй же указывается на то, что весь міръ нашего опыта возникаетъ лишь черезъ взаимодѣйствіе чувствительности и разсудка, и что только-что упомянутое особое примѣненіе синтеза къ пространству и времени получаетъ объективное значеніе лишь потому, что этимъ примѣненіемъ уже управляетъ функція чистаго разсудка, т.-е. категорія. Оба источника познанія: чувствительность и разсудокъ, которые такъ рѣзко разграничивалъ Кантъ, обнаруживаютъ свою внутреннюю связь и свое общее происхожденіе отъ неизвѣстнаго намъ корня тѣмъ, что они въ тѣснѣйшемъ единеніи дѣйствуютъ надъ однимъ и тѣмъ же матеріаломъ ощущеній, и что отношенія, устанавливаемыя чувственнымъ синтезомъ, обусловливаются отношеніями, создаваемыми синтезомъ, возникающимъ изъ понятій. Стремясь къ такому согласованію разнородныхъ функцій, Кантъ устанавливаетъ между ними, въ качествѣ психологическаго промежуточнаго звена, аналогію между отношеніями, свойственными категоріямъ, и извѣстными отношеніями времени, которую онъ называетъ «*схематизмомъ чистыхъ разсудочныхъ понятій*». Напримѣръ, постоянная одновременность ощущеній стоитъ въ исконн открытомъ для нашей мысли отношеніи къ категоріи субстанціальности, а постоянная послѣдовательность ощущеній—къ категоріи причинности. Между тѣмъ какъ Юмъ, впервые открывшій эти отношенія (по крайней мѣрѣ, касательно только-что приведенныхъ примѣровъ), понималъ ихъ исключительно, какъ продукты механизма индивидуальной ассоціаціи, Кантъ, напротивъ, видитъ въ этомъ совпаденіи чувственныхъ и мысленныхъ отношеній истинную функцію трансцендентальнаго воображенія; и такъ какъ и временная схема, и формы мышленія встрѣчаются вмѣстѣ въ дѣятельности внутренняго чувства, то, по его мнѣнію, чрезъ это становится понятнымъ, что трансцендентальная способность сужденія подводитъ пространственно-временные образы подъ чистыя разсудочныя понятія, и что логическія правила категорій этимъ путемъ примѣняются къ міру чувственныхъ воспріятій. Ученіе Канта о времени является здѣсь необходимымъ промежуточнымъ членомъ во всемъ его психологически-гносеологическомъ построеніи.

Время, какъ чистая форма внутренняго чувства, служитъ поэтому трансцендентальнымъ условіемъ также и для всѣхъ явленій внѣшняго чувства, вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ всеобщая схема, оно служитъ и для примѣненія категорій. Такимъ образомъ, время посредствуетъ соединеніе чувствительности съ разсудкомъ и дѣлаетъ вполнѣ понятнымъ, что изъ подведенія явленій подъ категоріи возникаютъ общія положенія, имѣющія для всей области явленій значеніе апріорныхъ законовъ.

Вслѣдъ за этимъ Кантъ развиваетъ *основоположенія чистаго разсудка*. Они заключаютъ въ себѣ то, что онъ называетъ чистымъ естествознаніемъ, т.-е. аксіомы, которыя лежатъ въ основаніи всякаго опыта: и сами не могутъ быть установлены съ помощью опыта: онѣ не только подчиняютъ себѣ всѣ частные законы природы, какъ отдѣльныя примѣненія этихъ аксіомъ къ эмпирическимъ предметамъ, но въ дѣйствительности даже впервые и обосновываютъ ихъ. Каждое изъ этихъ основоположеній не содержитъ въ себѣ ничего иного, какъ только то положеніе, что соотвѣтствующая категорія или классъ категорій долженъ найти себѣ примѣненіе къ каждому явленію. Такимъ образомъ точка зрѣнія количества даетъ ту общую *аксіому интуиціи*, что всѣ явленія по своей интуиціи суть экстенсивныя величины. Такъ, изъ точки зрѣнія качества возникаетъ основоположеніе *антиципаціи воспріятія*, гласящее, что во всѣхъ явленіяхъ то объективное, что составляетъ предметъ ощущеній, есть интенсивная величина, т.-е. имѣетъ степень. Съ точекъ же зрѣнія модальности получаются *постулаты эмпирическаго мышленія*, которые устанавливаютъ такія опредѣленія понятій: возможно то, что по своей интуиціи и по своему понятію соотвѣтствуетъ формальнымъ условіямъ опыта; дѣйствительно то, что связано съ матеріальными условіями опыта, т.-е. съ ощущеніемъ; наконецъ, необходимо то, связь чего съ дѣйствительностью опредѣлена соотвѣтственно общимъ условіямъ опыта. Но наибольшую важность среди этихъ основоположеній чистаго разсудка представляютъ, безъ сомнѣнія, *аналогіи опыта*, которыя возникаютъ изъ подчиненія всѣхъ явленій категоріямъ отношеній. Примѣненіе къ явленіямъ категоріи субстанціальности даетъ въ качествѣ первой аналогіи «основоположеніе о постоянствѣ субстанціи», согласно которому при всякой перемѣнѣ явленій субстанція остается постоянной и количество ея въ природѣ не увеличивается и не уменьшается. Изъ подве-

денія всѣхъ явленій подъ категорію причинности слѣдуетъ, въ качествѣ второй аналогіи, «основоположеніе о послѣдовательности во времени по закону причинности», гласящее, что всѣ измѣненія совершаются по закону связи причины съ дѣйствіемъ. Категорія общности въ своемъ примѣненіи къ явленіямъ создаетъ въ качествѣ третьей аналогіи «основоположенія одновременности по закону взаимодѣйствія», согласно которому всѣ субстанціи, поскольку онѣ могутъ быть воспринимаемы, какъ вмѣстѣ существующія въ пространствѣ, находятся въ полномъ взаимодѣйствіи. Эти аналогіи заключаютъ въ себѣ не больше и не меньше, *какъ основоположенія метафизики міра опыта*; онѣ учатъ, что по законамъ нашей умственной организаціи всякій опытъ долженъ являться намъ, какъ система пространственныхъ субстанцій, состоянія которыхъ находятся въ отношеніи взаимной причинности. Въ этихъ-то аналогіяхъ впервые и развивается во всѣхъ отдѣльныхъ подробностяхъ ученіе о томъ, что природа, какъ система порядка и законосообразности, относительно которой мы обыкновенно увѣрены, будто бы мы ее воспринимаемъ въ себя, какъ что-то чуждое намъ, въ дѣйствительности построена по плану законосообразнаго употребленія функцій нашего разсудка. Такимъ-то путемъ Кантъ и доказалъ, что въ силу нашей организаціи мы должны созерцать міръ въ интуиціи и мыслить его въ такой связи его частей, какъ это и происходитъ, совершенно независимо отъ того, существуетъ-ли онъ внѣ нашего ума, въ такомъ же видѣ, какъ и въ умѣ, (о чемъ мы не можемъ сказать ничего рѣшительнаго и что даже насъ совсѣмъ не касается).

Найденныя и выведенныя такимъ путемъ основоположенія чистаго разсудка заключаютъ въ себѣ такимъ образомъ метафизику (т.-е. апріорное разсудочное познаніе) міра явленій. Но для своего примѣненія къ опытнымъ наукамъ они нуждаются еще въ одномъ дополненіи. Если опытъ создается лишь черезъ совмѣстное дѣйствіе чувствительности и разсудка, то предметъ опыта, т.-е. природа, а priori подчиняется опредѣленнымъ законамъ, именно, чистымъ формамъ чувствительности и разсудка. Примѣненіе же этихъ формъ оказалось обусловленнымъ схематизаціей времени; и такимъ образомъ въ основоположеніяхъ чистаго разсудка уже заключается связь обоихъ принциповъ. Но такъ какъ всѣ явленія носятъ чувственный характеръ, то для нихъ, сверхъ того, должно имѣть значеніе также еще и

особое законодательство пространства и времени, т.-е. законы математическіе. Указанными двѣнадцатью основоположеніями уже сполна исчерпывается область того, что мы знаемъ и можемъ знать объ опытѣ съ помощью однихъ лишь апріорныхъ понятій (исчерпывается сполна, такъ какъ таблица категорій имѣетъ значеніе законченной системы). Лишь математическое знаніе впервые привноситъ въ эту апріорную метафизику явленій еще интуитивный элементъ. Безъ этого элемента немыслима связь между только-что указанными высшими основоположеніями и единичными опытами, и вмѣстѣ съ тѣмъ неосуществимо подведеніе послѣднихъ подъ первыя. Психологическое построеніе, которое Кантъ кладетъ въ основаніе своей теоріи познанія, даетъ формамъ чувствительности видъ необходимаго промежуточнаго звена между матеріаломъ ощущеній и чистыми формами мышленія; и поэтому для него математика есть единственное посредствующее звено, при помощи котораго нашъ опытъ, касающійся природы, можетъ быть отнесенъ къ этимъ чистымъ основоположеніямъ. Поэтому Кантъ объявляетъ, что каждое ученіе о природѣ заключаетъ въ себѣ лишь столько знанія (т.-е. знанія въ собственномъ смыслѣ слова или апріорнаго знанія), насколько въ немъ содержится математика. Здѣсь обнаруживается, какъ Кантъ путемъ критической работы создалъ для себя возможность употреблять математическіе принципы натурфилософіи совершенно въ смыслѣ Ньютона—съ той лишь разницей, что для Ньютона природа есть абсолютная реальность, а для Канта—явленіе, создавшееся въ организаціи человѣческаго ума, что пространство и время у перваго устанавливаютъ возможность міра реальнаго, а у втораго—возможность міра представленій. *Такимъ образомъ для Канта метафизика явленій или натурфилософія простирается настолько, насколько существуетъ математическое изученіе явленій*; гдѣ оно прекращается, тамъ уже нѣтъ больше никакого апріорнаго знанія, а есть лишь собраніе фактовъ. Въ послѣднемъ положеніи находятся явленія внутренняго чувства. Въ области психическихъ фактовъ нѣтъ ни поддающагося измѣренію опредѣленія единичныхъ фактовъ, ни (вслѣдствіе этого) опредѣленія ихъ отношеній и законовъ, которое можно было бы формулировать математически. Поэтому не существуетъ *метафизики душевной жизни*, даже въ томъ ограниченномъ смыслѣ, въ какомъ понимаетъ метафизику Критика Разума. Такъ какъ, согласно взглядамъ

Канта, въ то же время совершенно невозможна и раціональная психологія, въ старомъ смыслѣ этого слова, т.-е. ученіе о душѣ, какъ о вещи въ себѣ, то за *психологіей* остается лишь характеръ науки описательной, и въ ней совершенно отсутствуетъ характеръ науки объяснительной. Взглядъ Канта на задачу опытныхъ наукъ, при его стремленіи къ апріоризму, находится вполнѣ подъ вліяніемъ принципа Ньютона, согласно которому точность и истинную научность можно найти лишь тамъ, гдѣ существуетъ правильное подведеніе опыта подъ a priori установленные законы. Но это требованіе можетъ быть выполнено въ строжайшемъ смыслѣ слова лишь тамъ, гдѣ апріорный элементъ заключается въ математическихъ дедукціяхъ, а эмпирическій въ измѣримыхъ величинахъ, такъ что соотвѣтствіе между тѣмъ и другимъ можетъ непосредственно получить характеръ интуитивности и очевидности. Этого естественнонаучнаго идеала не можетъ достигнуть психологія; поэтому Кантъ и заявляетъ, что она никогда не пріобрѣтетъ характера точности.

На этомъ основаніи «Метафизическіе принципы естествознанія—Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft» трактуютъ только о внѣшней природѣ, о явленіяхъ въ пространствѣ, *о тѣлесномъ мірѣ.* Задача ихъ заключается въ изслѣдованіи того, какія слѣдствія вытекаютъ изъ основоположеній чистаго разсудка и изъ математическаго законодательства для нашей основанной на опытѣ теоріи тѣлеснаго міра. Дѣло такимъ образомъ сводится къ тому, чтобы до извѣстной степени подчинить этой системѣ апріорныхъ законовъ то, что обнаруживаетъ опытъ въ тѣлесномъ мірѣ. Но всѣ частные законы природы, устанавливаемые физикой, касаются законосообразныхъ измѣненій въ тѣлесномъ мірѣ; каждый законъ есть законъ событій природы. А такъ какъ тѣла суть не что иное, какъ явленія въ пространствѣ, то, значитъ, всякое событіе, происходящее во внѣшней природѣ, есть пространственное измѣненіе, т.-е. *движеніе.* Вслѣдствіе этого движеніе оказывается центральнымъ понятіемъ въ нашемъ пониманіи природы, такъ какъ въ его измѣреніи и въ его математическомъ опредѣленіи необходимо бываетъ какъ признакъ пространства, такъ и признакъ времени; поэтому философія природы Канта получаетъ видъ *выведеннаго изъ понятій и изъ математики апріорнаго ученія о движенія.* Въ своемъ изложеніи Кантъ пользуется схемой таблицы категорій, подраздѣляя, согласно четыремъ точкамъ зрѣнія категорій, свою философію

природы на форономію, динамику, механику и феноменологію. Понятіе движенія Кантъ и здѣсь, такъ же какъ и въ статейкѣ 1758 г., имѣвшей столь важное значеніе для хода его развитія, опредѣляетъ какъ отношеніе, какъ измѣненіе разстоянія между двумя точками. Отсюда онъ выводитъ первыя основоположенія относительно соединимости движеній или принципы той дисциплины, которую теперь называютъ кинематикой, обращая особое вниманіе на то слѣдствіе, что коль скоро что-нибудь въ вселенной приходитъ въ движеніе, то уже ничто не можетъ оставаться въ абсолютномъ покоѣ. То, что находится въ движеніи, мы называемъ матеріей, но ея существованіе въ видѣ наполненія пространства, нужно разсматривать, не какъ нахожденіе въ пространствѣ какого-то вещества, а скорѣе, какъ продуктъ основныхъ силъ, которыя въ различной мѣрѣ поддерживаютъ взаимное равновѣсіе. Это *динамическое объясненіе природы* стоитъ въ одинаково рѣзкомъ противорѣчіи и съ атомизмомъ, и съ философіей корпускулярной *). Безконечная дѣлимость пространства, господствующаго надъ всей сущностью тѣлъ, дѣлаетъ невозможнымъ допущеніе атомовъ. Различныя состоянія аггрегатовъ, для объясненія которыхъ главнымъ образомъ и пользуются атомизмомъ, объясняются скорѣе различнымъ количественнымъ отношеніемъ двухъ противоположныхъ силъ, притягательной и отталкивательной, которыя лишь въ своемъ взаимодѣйствіи образуютъ матерію. Если Кантовское пониманіе природы имѣетъ въ этомъ отношеніи характеръ динамическій, такъ какъ считаетъ основной причиной матеріальнаго явленія отношеніе между силами, то въ своемъ ученіи о причинахъ измѣненія оно отличается строго-механическимъ характеромъ. Въ природѣ, какъ въ мірѣ пространственныхъ явленій, причину пространственнаго движенія всегда можно видѣть лишь въ другомъ пространственномъ движеніи. Всякая зависимость тѣлеснаго измѣненія отъ

---

*) Установленная Декартомъ и долго господствовавшая, какъ среди философовъ, такъ и среди натуралистовъ, корпускулярная теорія допускала, что *все* пространство *сплошь* заполнено однороднымъ веществомъ, дѣлимымъ до безконечности и раздѣленнымъ на маленькія, незамѣтныя намъ тѣльца *(corpuscula)*; послѣднія своими движеніями, дальнѣйшими подраздѣленіями и сцѣпленіями (причемъ все это происходитъ безъ участія притягательныхъ и отталкивательныхъ силъ, а только вслѣдствіе неразрушимости искони существовавшаго движенія) и производятъ всѣ явленія природы.

Примѣч. А. Введ.

какихъ-либо непространственныхъ процессовъ противорѣчила бы законосообразной связи въ природѣ, т.-е. функціи нашего чистаго разсудка; поэтому въ точномъ естествознаніи всѣ попытки телеологическихъ объясненій составляютъ абсурдъ. Надъ всѣмъ теченіемъ измѣненія тѣлъ господствуютъ лишь механическіе законы неизмѣняемости субстанціи и силы и равенства дѣйствія съ противодѣйствіемъ. Всѣ представленія, которыя мы имѣемъ объ этомъ измѣненіи, основываются лишь на томъ, что мы можемъ мыслить явленія, какъ возможныя, констатировать ихъ, какъ дѣйствительныя, и понимать ихъ, какъ необходимыя. Но хотя нашъ опытъ и совокупность математическо-физическихъ законовъ даютъ намъ на это право, все же наше понятіе движенія заставляетъ насъ всегда при этомъ дѣлать предпосылку, которую мы не можемъ ни констатировать путемъ опыта, ни доказать съ помощью интуицій или понятій: это—предпосылка о пустомъ пространствѣ. Опытъ показываетъ намъ только заполненное пространство, ибо воспринимать мы можемъ лишь то, что дѣйствуетъ на наши чувства, а дѣйствуютъ на нихъ лишь силы, заполняющія пространство. Для того, чтобы вообще представить себѣ возможность движенія несмотря на механическое понятіе непроницаемости, приходится допускать пустое пространство; и законы Ньютона доказываютъ даже, что величина пустаго пространства представляетъ фактически дѣйствующій коэффиціентъ, опредѣляющій интенсивность дѣйствія силъ. Въ этомъ заключается старая загадка, касающаяся дѣйствія на разстояніи, которую Лейбницъ и Ньютонъ хотѣли разрѣшить столь различнымъ образомъ. Въ предѣлахъ своего пониманія природы Кантъ и здѣсь остается на точкѣ зрѣнія Ньютона, но прибавляетъ, что пустое пространство есть лишь предпосылка, необходимая для нашихъ частныхъ естественно-научныхъ объясненій, но которая никогда не можетъ быть объектомъ познанія. Въ философіи природы пустое пространство есть вещь въ себѣ, т.-е. оно есть предѣльное понятіе этой философіи; оно заключаетъ въ себѣ сознаніе того, что для нашего пониманія природы должно быть предположено еще нѣчто, чего мы не знаемъ и что не поддается описанію ни съ помощью интуицій, ни съ помощью понятій.

Такимъ образомъ Кантовская философія природы заканчивается тѣмъ, что снова примыкаетъ къ феноменалистическому основанію, на которомъ она построена, и вмѣстѣ съ тѣмъ ука-

зываетъ, что какъ только чистыя формы познанія, построеннаго посредствомъ чувствъ и понятій, прилагаются къ какому-нибудь эмпирическому предмету, напримѣръ, къ движенію, то въ нихъ тотчасъ обнаруживаются намеки на ту невѣдомую реальность, безъ которой для насъ оставалось бы непонятно все находимое нами для этихъ формъ содержаніе. Положеніе Канта въ исторіи феноменализма только здѣсь становится вполнѣ ясно, но вмѣстѣ съ тѣмъ оно необыкновенно запутанно. Трансцендентальная аналитика привела къ заключенію, что не только чувственныя качества и пространственныя формы, какъ это утверждалось уже раньше, не только временныя формы, какъ доказывала трансцендентальная эстетика, но также и мыслимыя въ понятіяхъ отношенія, которыя разсудокъ создаетъ для всего этого матеріала, суть исключительно функціи человѣческаго ума. Существующая въ нашей головѣ картина міра со всѣмъ ея содержаніемъ и со всѣми ея формами есть продуктъ нашей организаціи, продуктъ, возникновеніе котораго изъ этой организаціи носитъ характеръ необходимости и общезначимости и изъ котораго невозможно вывести никакихъ заключеній относительно того міра, который какъ бы противостоитъ этой организаціи. Въ этомъ открытіи Канта, которое сохранитъ свое значеніе даже и въ томъ случаѣ, если измѣнятся или будутъ устранены отдѣльныя формы доказательства этого вывода—въ немъ есть нѣчто подобное Колумбову яйцу. Что все познаніе міра можетъ заключать въ себѣ не міръ въ дѣйствительности, а лишь міръ въ представленіи, и что поэтому оно можетъ существовать лишь подъ условіемъ организаціи самой дѣятельности представленія, это—собственно говоря—заурядная истина, и удивительно лишь то, что въ исторіи человѣческаго знанія необходима была гигантская работа Кантовскаго мышленія для того, чтобы ввести ее въ общее сознаніе.

Въ Кантовскихъ опредѣленіяхъ и формулированіяхъ понятій ученіе объ *абсолютномъ феноменализмѣ* человѣческаго знанія устанавливается именно съ помощью его теоріи опыта. Въ дедукціи чистыхъ разсудочныхъ понятій обнаружилось, что эти понятія суть синтетическія формы, въ которыхъ путемъ трансцендентальной апперцепціи матеріалъ чувственныхъ ощущеній превращается въ предметы. Изъ этого тотчасъ слѣдуетъ, что категоріи имѣютъ смыслъ лишь постолько, посколько есть на лицо матеріалъ, многообразіе котораго нуждается въ объединеніи.

Синтетическая форма, взятая безъ того, что должно быть соединено въ этой формѣ, есть пустая абстракція. Во-вторыхъ, какъ дедукція, такъ и ученіе о схематизмѣ чистыхъ разсудочныхъ понятій показали, что производимый понятіями синтезъ матеріала представленій можетъ наступить лишь при посредствѣ чувственнаго синтеза. Такимъ образомъ доказано, что категоріи функціонируютъ лишь, какъ формы связи для міра, который устраивается въ видѣ чувственныхъ представленій. Безъ интуицій эти понятія не имѣютъ содержанія, какъ, съ другой стороны, интуиціи однѣ, безъ связи, устанавливаемой понятіями — «слѣпы», т.-е. не имѣютъ значенія для познанія. Такимъ образомъ всякое приложеніе категорій обусловливается интуиціей. Но такъ какъ мы, люди, обладаемъ лишь чувственной интуиціей, то для насъ категоріи имѣютъ значеніе лишь въ той мѣрѣ, въ какой онѣ относятся къ міру нашего чувственнаго опыта. Согласно психологически-гносеологическимъ взглядамъ Канта феноменальность чистыхъ формъ разсудка зависитъ не отъ нихъ самихъ, а скорѣе, отъ того, что ихъ приложеніе всегда предполагаетъ въ видѣ своего условія интуитивный матеріалъ. Сами по себѣ категоріи были бы вполнѣ приложимы и къ другому содержанію представленій, лишь бы только оно имѣло интуитивный характеръ. Но такъ какъ мы, люди, не обладаемъ никакой интуиціей, кромѣ чувственной, то вслѣдствіе этого для насъ употребленіе категорій ограничивается чувственнымъ міромъ—а такимъ міромъ, согласно ученію трансцендентальной эстетики, служитъ лишь міръ явленій. Итакъ, вслѣдствіе того, что мы обладаемъ исключительно лишь чувственной интуиціей, пользованіе категоріями внѣ міра явленій представляется невозможнымъ. Если бы мы обладали другой формой интуиціи, то можно думать, что категоріи оказались бы приложимыми также и къ этой формѣ, съ помощью схематизма, подобнаго тому, какимъ здѣсь является схематизмъ времени.

У насъ нѣтъ другаго рода интуиціи, кромѣ интуиціи чувственной. Но нѣтъ никакого основанія полагать, что онъ вообще невозможенъ, что не можетъ быть другихъ существъ, которымъ былъ бы присущъ такой иной родъ интуиціи. Съ другой стороны, въ области теоріи не представляется никакихъ поводовъ допускать существованіе такого иного рода интуиціи у другихъ существъ; поэтому понятіе интуиціи нечувственной

совершенно проблематично, т.-е., если разсматривать вопросъ теоретически, нѣтъ основанія ни допускать его, ни отрицать.

Но въ очень тѣсной связи съ этимъ понятіемъ нечувственной интуиціи находится понятіе *вещи въ себѣ*; и вслѣдствіе этой связи ученіе Канта въ этомъ высшемъ пунктѣ своей теоретической части пріобрѣло совершенно необычайныя трудности. Если припомнить общій критерій, давшій руководящую нить его объясненію и оправданію апріорности какъ математическихъ законовъ, такъ и чистыхъ основоположеній разсудка, то этотъ критерій основывался на томъ, что мы можемъ имѣть общезначущее и необходимое познаніе лишь того, что мы сами же создаемъ подъ вліяніемъ внутренней организаціи нашего ума; но такимъ продуктомъ служитъ не особое содержаніе ощущеній, а только общія формы опыта—пространство, время и категоріи. Мы a priori узнаемъ лишь то, что мы сами же создаемъ согласно съ организаціей нашего ума; поэтому мы лишь въ томъ случаѣ могли бы a priori познавать вещи въ себѣ, если бы мы же сами создавали ихъ. Апріорное познаніе міра въ себѣ возможно лишь для его творца. Притязаніе на апріорное познаніе вещей въ себѣ было бы тожественно съ притязаніемъ творить ихъ. То, что мы творимъ, есть лишь способъ нашего представленія о вещахъ, т.-е. ихъ явленіе; и мы дѣйствительно обладаемъ апріорнымъ познаніемъ міра явленій. Такимъ-то образомъ положительный и отрицательный результатъ Критики Разума взаимно обусловливаютъ другъ друга. Апріоризмъ возможенъ лишь, какъ феноменализмъ.

Но если нѣтъ познанія вещей въ себѣ, то какимъ же образомъ выходитъ то, что мы вообще представлять ихъ себѣ и, имѣя ихъ въ виду, называемъ міръ нашихъ представленій, въ отличіе отъ вещей въ себѣ, міромъ явленій? Этотъ вопросъ, который Кантъ разбираетъ въ отдѣлѣ «Объ основаніяхъ дѣленія всѣхъ предметовъ на феномены и ноумены» при переходѣ отъ Трансцендентальной Аналитики къ Діалектикѣ, представляетъ очагъ всѣхъ тѣхъ противорѣчій, которыя можно было найти въ Критикѣ Чистаго Разума и затѣмъ въ цѣлой системѣ Канта; и это—потому, что именно въ разрѣшеніи этого вопроса соединились различныя теченія мысли, получившія у Канта свое развитіе и еще—потому, что изложеніе Канта не подавляетъ ни одного изъ руководившихъ имъ мотивовъ, въ пользу какого-нибудь другаго, но вмѣстѣ съ тѣмъ не приводитъ

къ ихъ окончательному примиренію. Именно, если твердо стоять на чисто гносеологической точкѣ зрѣнія, то изъ предыдущаго изложенія уже ясно, что хотя и не запрещается, но также и не представляется ни малѣйшаго повода допускать внѣ дѣятельности представленій еще особое существованіе вещей въ себѣ. Уже тѣ понятія, которыми мы пользуемся, допуская его, (напримѣръ, понятіе вещи и реальности) суть категоріи, слѣдовательно, опять-таки имѣютъ значеніе, въ собственномъ смыслѣ слова, лишь чрезъ посредство интуицій для міра опыта и, строго говоря, совсѣмъ не могутъ быть прилагаемы къ тому, что находится внѣ представленій; поэтому оно остается вполнѣ неизвѣстнымъ *X*, для котораго не имѣетъ значенія какъ ни одна изъ нашихъ интуицій, такъ и ни одно изъ нашихъ понятій. Какъ нѣтъ двери, черезъ которую внѣшній міръ въ томъ видѣ, въ какомъ онъ существуетъ самъ по себѣ, могъ бы «войти» въ представленія, точно такъ же нѣтъ и той двери, черезъ которую дѣятельность представленія могла бы выйти за предѣлы своего собственнаго круга и постигнуть такой внѣшній міръ. Вслѣдствіе этого понятіе вещи въ себѣ становится шаткимъ. Для чисто-теоретическаго анализа существуютъ лишь представленія, различное содержаніе которыхъ образуется согласно различнымъ категоріямъ, и въ которыхъ то, что мы называемъ вещью, заключаетъ въ себѣ лишь всеобщую и необходимую связь по категоріи субстанціальности. Такова то одна изъ тенденцій Кантовскаго мышленія; и она выражается въ томъ, что онъ объявляетъ совершенно лишеннымъ основанія то дѣленіе всѣхъ предметовъ на феномены и ноумены, которое онъ самъ, въ единомысліи съ Лейбницемъ, излагалъ въ своей диссертаціи. Все, что мы называемъ предметами, есть явленіе въ томъ смыслѣ, что представляетъ продуктъ нашей дѣятельности представленія; и каждый изъ этихъ предметовъ есть объектъ лишь потому, что онъ одновременно представляется интуиціей и разсудкомъ. Если же хотятъ называть тотъ способъ, какимъ мы въ научной теоріи мыслимъ, согласно съ чистыми понятіями, данную въ опытѣ связь явленій, міромъ умопостигаемымъ, а тотъ непосредственный опытъ, съ которымъ имѣетъ дѣло обычное сознаніе, міромъ чувственнымъ, то противъ этого, конечно, ничего нельзя возразить; но нужно помнить, что объектомъ того и другаго знанія служитъ всегда только опытъ и что оба знанія составляютъ лишь необходимый и законосообразный способъ представленія о

томъ, что доставляется опытомъ. Для насъ нѣтъ ноуменовъ, въ смыслѣ вещей въ себѣ, познаваемыхъ разсудкомъ помимо интуиціи. Напротивъ, представленіе предмета самого по себѣ является скорѣе внутреннимъ противорѣчіемъ. Предметы существуютъ лишь въ дѣятельности представленія, а не внѣ ея. Это неизвѣстное X навязывается нашей мысли лишь тѣмъ путемъ, что общая функція опредмечиванія, безъ которой нѣтъ сознанія, сама признается за вещь, за нѣчто, существующее внѣ представленія. Вещь въ себѣ есть гипостазированный коррелатъ той синтетической функціи, которая составляетъ общую сущность категорій *). Старая раціоналистическая метафизика состоитъ въ томъ, что законы нашего разсудка, значеніе которыхъ для нашего опыта несомнѣнно, но въ то же время и ограничено имъ, принимаются за законы міра, стоящаго внѣ разсудка; но и самое предположеніе этого міра, съ чисто теоретической точки зрѣнія, возможно лишь потому, что общая синтетическая функція предметности, противопоставляемой нашимъ представленіямъ, гипостазируется въ видѣ міра въ себѣ.

Но этимъ соображеніямъ противорѣчитъ вторая тенденція Кантовскаго мышленія. Предположеніе міра сверхопытнаго, въ теоретическомъ отношеніи не объяснимое и не примѣнимое, но также и не опровержимое, у самого Канта обосновывалось нравственнымъ сознаніемъ. Но въ Критикѣ Чистаго Разума онъ не могъ опираться прямо на этотъ практическій мотивъ своего убѣжденія. Однако, не смотря на это, этотъ мотивъ оказалъ вліяніе на его взгляды относительно вещи въ себѣ. Находясь всецѣло подъ его вліяніемъ, Кантъ отклонился отъ чисто теоретическаго вывода, что для нашего знанія не существуетъ ничего, кромѣ представленій съ присущими имъ логическими отношеніями, и отожествилъ свое ученіе съ тѣмъ наивнымъ реализмомъ, для котораго нѣтъ ничего достовѣрнѣе признанія существованія кромѣ представленій еще вещей въ себѣ. Иногда онъ даже не страшился воспользоваться ходячимъ аргументомъ обы-

---

*) Это вотъ что значитъ: синтетическая функція категорій порождаетъ предметъ (въ явленіи); слѣдовательно, понятіе о предметѣ соотносительно (коррелативно) съ понятіемъ объ этой функціи, т.-е. послѣднее утрачиваетъ свой смыслъ безъ перваго. Вотъ эта-то связь невольно и гипостазируется всѣми нами въ видѣ нашего, существующаго само по себѣ Я (синтетическія функціи) и въ видѣ противостоящихъ ему вещей въ себѣ (предметъ). О гипостазированіи см. выше стр. 24. *Примѣч. А. Введ.*

деннаго мышленія, по которому существованіе такого міра, находящагося внѣ нашихъ представленій, нужно признавать, какъ причину ощущеній, или какъ то, что соотвѣтствуетъ явленію, хотя при этомъ Кантъ все-таки не могъ отъ себя скрыть, что онъ уже воспретилъ употребленіе категорій: бытія, субстанціальности и причинности, за предѣлами опыта.

Сообразно съ этимъ, его понятіе вещи въ себѣ должно было быть формулировано иначе; и для этого также онъ могъ воспользоваться психологической схемой своего ученія. Ограниченіе категорій предѣлами опыта основывалось на томъ, что интуиція, которая всегда должна быть посредницей примѣненія категорій, у человѣка имѣетъ всегда лишь чувственно-воспріимчивый характеръ. Мы сами творимъ одни лишь явленія, и поэтому можемъ познавать одни лишь явленія. Вещи же въ себѣ могли бы быть доступны познанію только такого (божественнаго) духа, который съ помощью своихъ представленій создавалъ бы не только явленія, но именно эти вещи въ себѣ. У такого духа при употребленіи категорій посредникомъ должна была бы служить интуиція, которая точно такъ же относилась бы къ вещамъ въ себѣ, какъ наша интуиція относится къ явленіямъ, т.-е. которая создавала бы ихъ. Такая интуиція отличалась бы уже не чувственною воспріимчивостью, а тою самопроизвольностью, которая, по ученію Канта, принадлежитъ одному лишь мышленію. Это былъ бы «интуитивный разсудокъ» или—*интеллектуальная интуиція.* Поэтому, если вещи въ себѣ вообще возможны, то ихъ нужно мыслить, какъ объекты одновременно и созиданія и познанія интуитивнаго разсудка, т.-е. такого ума, въ которомъ оба эти корня познанія (интуиція и разсудокъ), существующіе въ человѣческомъ духѣ лишь раздѣльно другъ отъ друга, были бы вполнѣ тожественны и въ своемъ источникѣ, и на всемъ своемъ протяженіи. Предположеніе существованія такого духа не заключаетъ въ себѣ никакого противорѣчія; и потому предъ судомъ теоретическаго разума существованіе вещей въ себѣ оказывается возможнымъ.

Но изъ этой возможности еще не слѣдуетъ дѣйствительность; и въ ученіи Канта осуществленіе этой возможности предоставляется уже практическому разуму. Теоретическій разумъ долженъ довольствоваться указаніемъ, что предположеніе вещей въ себѣ не содержитъ въ себѣ никакого противорѣчія. Но онъ даетъ даже еще и дальнѣйшее указаніе. Совершенно справед-

*

ливо, что чисто теоретическое познаніе должно относиться вполнѣ безразлично къ этимъ проблематическимъ понятіямъ о вещи въ себѣ и объ интеллектуальной интуиціи, но если бы кто-нибудь захотѣлъ утверждать, что такъ какъ теоретически нельзя доказать реальность этихъ вещей, то онѣ и должны быть совершенно устранены, въ такомъ случаѣ это было бы то же самое, какъ если бы мы вздумали утверждать, что нашъ способъ чувственныхъ представленій есть единственный возможный способъ и что міръ нашихъ, получаемыхъ путемъ опыта представленій есть единственная реальность. Поэтому, коль скоро мы не хотимъ утверждать чудовищную мысль, будто бы не только по отношенію къ нашему познанію, но вообще и само по себѣ нѣтъ ровно ничего, кромѣ нашихъ представленій, то намъ не остается ничего другаго, какъ только признать существованіе только что упомянутой интуиціи нечувственнаго характера, т.-е. интуиціи интеллектуальной, а вмѣстѣ съ ней, въ качествѣ ея объектовъ, и существованіе ноуменовъ, вещей въ себѣ. А такимъ образомъ эти два проблематическія понятія: интеллектуальной интуиціи и вещи въ себѣ, являются истинно-критическими *предѣльными понятіями*, какъ сознаніе того, что нашъ чувственный міръ, которымъ ограничено наше познаніе, не есть единственная реальность. Конечно, съ чисто теоретической точки зрѣнія даже и относительно этого сознанія можно вывести одну лишь его возможность, а нельзя доказать его необходимости; и главнымъ основаніемъ этого сознанія служитъ нравственное сознаніе того, что наше назначеніе относительно этого доступнаго опыту чувственнаго міра простирается и въ область сверхчувственнаго.

Такъ заканчивается теоретическое ученіе Канта обращеніемъ къ ученію практическому, какъ къ своему необходимому добавленію. Связь между этими двумя частями Кантовской системы такъ глубока, какъ только вообще она можетъ быть. Критика Практическаго Разума не составляетъ внѣшней пристройки и не составляетъ, какъ утверждала это сложившаяся относительно ея клевета, отреченіе старѣющагося Канта отъ духа Критики Чистаго Разума; напротивъ, она содержитъ въ себѣ развитіе той мысли, безъ которой высшая точка Кантовской теоріи познанія, ученіе о вещи въ себѣ, была бы самой запутанной и безумной фантазіей, которая когда либо поднимала голову въ философіи.

Исходя изъ этой высшей точки, Кантъ даетъ свою знаменитую критику раціоналистической метафизики, являющуюся «всеистребляющимъ» анализомъ Лейбнице-Вольфовской и господствовавшей въ его время популярной философіи. Онъ начинаетъ ее въ отдѣлѣ «Объ амфиболіяхъ понятій мышленія», стремясь показать, что всѣ основныя онтологическія опредѣленія Лейбнице-Вольфовской системы заключаютъ въ себѣ вполнѣ сообразное съ чистымъ разсудкомъ истолкованіе категорій, имѣющихъ въ дѣйствительности значеніе лишь по отношенію къ интуитивнымъ предметамъ, и что, такимъ образомъ, тѣ положенія, которыя можно примѣнять лишь къ отношенію между понятіями, примѣняются къ отношенію между предметами: отсюда-то и развилась монадологическая метафизика со всѣми ея теоремами; и вслѣдствіе этого Лейбницъ увидѣлъ себя вынужденнымъ установить въ противоположность міру чувственному умопостигаемый міръ субстанцій, который, въ сущности, вовсе не составилъ умопостигаемаго міра, въ собственномъ смыслѣ этого слова, а остался такимъ міромъ, который втихомолку перемѣшанъ съ чувственными признаками.

Но всю свою энергію критика Канта обнаруживаетъ лишь въ *Трансцендентальной Діалектикѣ*, показывающей принципіальную несостоятельность одной за другой отдѣльныхъ метафизическихъ наукъ: раціональной психологіи, раціональной космологіи и раціональной теологіи. Эти науки и ихъ критическое обозрѣніе Кантъ также располагаетъ согласно съ психологической схемой. При этомъ исходнымъ пунктомъ служитъ для него вопросъ о томъ, какимъ образомъ метафизика (въ смыслѣ старой терминологіи), т.-е. *раціональное познаніе сверхчувственнаго*, возможна въ видѣ попытки или стремленія, если доказано, что она не имѣетъ никакого права на существованіе. Синтетическія апріорныя сужденія о вещахъ въ себѣ возможны лишь для интеллектуальной интуиціи, въ которой отказано человѣку. Какимъ же образомъ можетъ у насъ когда-либо явиться мысль перейти границу опыта, что вѣдь для насъ невозможно? Отвѣтъ на эти вопросы даетъ, какъ мы видимъ, не только критически обоснованное отрицаніе, но также и психологическое объясненіе прежней метафизики. Этотъ отвѣтъ Кантъ точно такъ же расположилъ по схемѣ обычнаго въ формальной логикѣ ученія объ умозаключеніи, какъ ученіе о категоріяхъ по схемѣ ученія о сужденіи, но, очевидно, еще гораздо болѣе искусственнымъ и

внѣшнимъ образомъ. Что подало ему поводъ воспользоваться при этомъ ученіемъ объ умозаключеніи, такъ это тотъ фактъ, что сверхчувственное, которое должно служить предметомъ метафизическаго познанія, никогда не можетъ быть познано путемъ опыта, а о немъ можно только умозаключать съ помощью логическихъ операцій. Согласно же трансцендентальной логикѣ Канта, умозаключенія относительно существованія предметовъ, узнанныхъ не путемъ непосредственнаго опыта, вполнѣ имѣютъ право на существованіе, пока они держатся въ границахъ чувственнаго представленія. Данныя Кантомъ опредѣленія «дѣйствительнаго» и «необходимаго» въ постулатахъ эмпирическаго мышленія даютъ полное право заключать, какъ о существующемъ, о чемъ-нибудь такомъ, что само не было непосредственно воспринято; но это нѣчто, находимое умозаключеніемъ, должно быть такого рода, чтобы входить въ имманентную связь явленій. Кантъ никогда не требовалъ, чтобы существующимъ для научнаго познанія считалось лишь то, что получено непосредственно путемъ воспріятія; напротивъ, его раціональный эмпиризмъ непремѣнно требуетъ признанія того, что логически выведено изъ данныхъ опыта, лишь бы только этотъ выводъ не выходилъ изъ сферы доступнаго опыту, т.-е. изъ сферы чувственнаго міра. Такъ какъ категоріи являются для насъ лишь формами связи интуитивнаго содержанія, то у насъ нѣтъ такой познавательной дѣятельности, которая была бы въ состояніи всеобщимъ и необходимымъ образомъ перекинуть мостъ отъ содержанія чувственнаго къ сверхчувственному. Однако представленіе о мірѣ сверхчувственномъ существуетъ, если не какъ объектъ познанія, то все же какъ дѣйствительный продуктъ въ человѣческомъ мышленіи. Такимъ образомъ становится понятнымъ, какъ возможно, что мышленіе, не вооруженное дисциплиной и критикой, считаетъ себя въ правѣ прилагать устанавливаемыя категоріями отношенія къ отношенію между чувственнымъ и сверхчувственнымъ содержаніемъ. Это примѣненіе бываетъ безопаснымъ, поскольку еще удерживается сознаніе того, что при этомъ предметы опыта лишь хотятъ *разсматривать* такъ, какъ будто они находятся въ какомъ-нибудь подобномъ отношеніи къ чему-нибудь сверхчувственному и сверхопытному. Но разъ подобное разсмотрѣніе выдаютъ за *познаніе*, то этимъ переступаютъ предѣлы, указанные Трансцендентальной Аналитикой. Въ подобномъ случаѣ познаніе выражало бы отношеніе двухъ предметовъ. Но къ

предметамъ можно относить лишь интуитивныя понятія, а никакъ не понятія сверхчувственныя. Такимъ образомъ превращеніе такого разсмотрѣнія въ попытку метафизическаго познанія всегда предполагаетъ заблужденіе, будто бы содержаніе сверхчувственнаго представленія, которое можетъ быть создано въ мышленіи, можетъ сдѣлаться предметомъ познанія. Это заблужденіе Кантъ называетъ *трансцендентальной иллюзіей*. Въ ней онъ видитъ πρῶτον ψεῦδος (основную произвольную предпосылку) всякой раціоналистической метафизики, и, стремясь доказать, что эта иллюзія имѣетъ свое основаніе въ самой познавательной дѣятельности человѣка, онъ признаѐтъ возможнымъ дать основанной на этомъ заблужденіи раціоналистической метафизикѣ нѣкоторое психологическое оправданіе—признаѐтъ на основаніи того самаго изслѣдованія, которое разъ навсегда самымъ рѣшительнымъ образомъ установило ея незаконность съ точки зрѣнія теоріи познанія.

Причинъ, побуждающихъ насъ по крайней мѣрѣ мыслить о чемъ-то сверхчувственномъ, не доступномъ опыту и познанію, слѣдуетъ, по мнѣнію Канта, прежде всего искать, конечно, въ области этики. Но объ этомъ здѣсь пока еще нѣтъ рѣчи, и потому спрашивается, нѣтъ-ли также теоретическихъ поводовъ, побуждающихъ нашу мысль выйти изъ круга опыта, въ который заключено познаніе. Если такіе поводы вытекаютъ изъ извѣстныхъ задачъ эмпирической науки, то этимъ еще дополнился бы взглядъ на понятіе вещи въ себѣ,во-первыхъ, въ томъ отношеніи, что всякая возможность, присущая ему, какъ предѣльному понятію познанія, принимала бы различный видъ въ связи съ различными направленіями познанія, и, во-вторыхъ, въ томъ отношеніи, что въ самой теоретической функціи обнаружилась бы, по крайней мѣрѣ, тенденція проблематически противопоставлять непознаваемое познаваемому.

Такимъ образомъ въ сущности дѣло сводится къ изслѣдованію того, дѣйствительно-ли наше стремленіе къ познанію находитъ себѣ полное удовлетвореніе въ опытѣ, единственно въ которомъ оно и можетъ искать удовлетворенія? Если обнаружится, что это не такъ и не можетъ быть такъ, тогда познавательная способность сама должна поставить себѣ границы во всѣхъ тѣхъ пунктахъ, гдѣ это очевидно; но тогда становится также понятнымъ и то, что тамъ, гдѣ она обходится безъ этой критической предосторожности, она будетъ пытаться рѣшить свою

задачу, устранимость которой она можетъ и доказать, по ту сторону опыта, и этимъ самымъ она впадетъ въ «трансцендентальную иллюзію». Поэтому, Трансцендентальная Діалектика имѣетъ передъ собой въ высшей степени интересную задачу— раскрыть *внутреннее противорѣчіе въ существѣ человѣческой познавательной дѣятельности*. Она должна показать, что изъ самой познавательной дѣятельности съ необходимостью возникаютъ задачи, которыя не могутъ быть ею рѣшены. Она должна показать несостоятельность всякой попытки преодолѣть эти задачи съ помощью познавательной дѣятельности и научить довольствоваться смиреннымъ сознаніемъ того, что ограниченіе познанія опытомъ, составляющимъ его сущность, въ то же время навсегда удаляетъ его отъ достиженія цѣлей, къ которымъ оно снова всегда должно стремиться.

Такимъ образомъ Трансцендентальная Діалектика должна прежде всего выяснить, въ чемъ заключается это стремленіе познанія, требующее невозможнаго для дѣйствительнаго познанія выхода за предѣлы опыта; она должна опредѣлить ту потребность, изъ которой вытекаютъ всѣ попытки связать міръ чувственный съ міромъ сверхчувственнымъ; поэтому она исходитъ изъ описанія того, что впослѣдствіи называли метафизической потребностью. Безъ сомнѣнія, она касается самаго ядра психологіи метафизики, говоря, что это стремленіе всегда направляется къ тому, чтобы всю совокупность того условнаго которое доставляется намъ опытомъ, связать съ «*безусловнымъ*». Всѣ частныя задачи познанія сходны другъ съ другомъ въ концѣ концовъ въ томъ, что намъ приходится мыслить отдѣльные предметы опыта въ такихъ отношеніяхъ другъ къ другу, какими они взаимно обусловливаютъ другъ друга. Но этотъ процессъ обусловленности, по какой бы категоріи ни начать его мыслить, всегда идетъ въ безконечность; поэтому если бы познаніе вполнѣ охватывало весь этотъ процессъ, то оно само было бы осуждено на безконечную дѣятельность. Но оно сразу освободилось бы отъ этой безконечности, если бы для него было возможно постигнуть то безусловное, которое завершаетъ эту цѣпь. Это безусловное не дано въ опытѣ и не можетъ быть въ немъ дано, такъ какъ каждый изъ предметовъ опыта подчиненъ условіямъ категорій. Такимъ образомъ для разрѣшенія задачи познанія должно бы было быть познано безусловное, которое никогда не можетъ заключаться въ опытѣ, ограничивающемъ познаніе. Безуслов-

ное есть никогда не достижимый идеалъ познанія; и несмотря на свою недостижимость, идеалъ этотъ господствуетъ надъ всей работой познанія и направляетъ ее; ибо отыскиваніе единичныхъ связей, уразумѣніе отношеній обусловленности, представляетъ цѣнность лишь потому, что связи эти разсматриваются въ зависимости отъ все болѣе и болѣе высокихъ и глубокихъ связей, и что такимъ путемъ познаніе стремится къ послѣдней и абсолютной связи, которой оно никогда не можетъ достичь. Въ этомъ изслѣдованіи Канта потрясающее, трагическое состоитъ именно въ томъ, что цѣнность познавательной дѣятельности человѣка заключается лишь въ работѣ для цѣли, которая, по самому своему понятію, никогда не можетъ быть достигнута; что возникаетъ неразрѣшимое противорѣчіе между задачами познанія и средствами, которыми оно обладаетъ для ихъ рѣшенія. Въ этомъ смыслѣ Кантъ требуетъ отъ познавательной дѣятельности такого же яснаго и сознательнаго смиренія, какъ и Лессингъ. У нихъ обоихъ это требованіе вытекаетъ изъ нравственнаго сознанія; но у Канта оно вмѣстѣ съ тѣмъ является еще и теоріей, раскрывающей сокровеннѣйшую глубину умственной жизни человѣка. Кто не обладаетъ этимъ сознательнымъ смиреніемъ и кто вмѣстѣ съ тѣмъ понялъ необходимость той теоремы, что познаніе условнаго можетъ найти свое завершеніе лишь въ познаніи безусловнаго, тотъ склоненъ будетъ принимать понятіе рѣшенія задачи уже за самое рѣшеніе ея; у того явится искушеніе понимать безусловное, которое ничего не заключаетъ въ себѣ, кромѣ идеальнаго представленія о завершеніи цѣпи условнаго, какъ предметъ возможнаго познанія, и ставить его въ тѣ отношенія, которыя существуютъ между разсудочнымъ познаніемъ и условнымъ. Но такъ какъ безусловное по своему понятію стоитъ внѣ границъ чувственнаго опыта, то такимъ образомъ возникаютъ представленія о безусловныхъ сверхчувственныхъ предметахъ, которые, будто бы, должны быть познаны въ ихъ сущности и въ ихъ отношеніяхъ къ чувственному міру.

Итакъ, въ то время какъ задача разсудка заключается въ производимомъ посредствомъ понятій синтезѣ интуицій, подъ разумомъ въ болѣе тѣсномъ смыслѣ слова Кантъ понимаетъ сознаніе подчиненія всѣхъ разсудочныхъ дѣятельностей принципу одной общей задачи; и тѣ представленія о безусловномъ, посредствомъ которыхъ эти задачи должны бы найти свое рѣ-

шеніе, онъ называетъ *идеями*. Такимъ образомъ, по Канту, идея есть необходимое представленіе о задачѣ человѣческаго познанія [4]). Сообразно съ этимъ идеи до извѣстной степени апріорны. Онѣ тоже составляютъ принадлежность существа и организаціи человѣческаго разума. Но эти задачи настолько же невыполнимы, насколько неизбѣжны. Идеи лишь указываютъ на задачу познанія, но онѣ еще не заключаютъ въ себѣ самого познанія. Имъ не соотвѣтствуетъ никакой предметъ. А ихъ трансцендентальная видимость состоитъ въ томъ, что эти идеи принимаются за самое познаніе, что эти необходимыя представленія признаются за представленія о предметахъ. Отсюда всякая идея, какъ таковая, имѣетъ свое оправданіе; она есть тотъ свѣтъ, который ведетъ познающій разсудокъ черезъ царство опыта; но этотъ же свѣтъ превращается въ блуждающій огонь, когда выводитъ разсудокъ изъ этого царства и увлекаетъ послѣдній въ міръ сверхчувственный.

Въ системѣ Канта такихъ идей три. Представленіе о безусловномъ субстратѣ всѣхъ явленій внутренняго чувства есть идея о *душѣ*. Представленіе о безусловной связи всѣхъ внѣшнихъ явленій есть идея о *мірѣ*. Наконецъ, представленіе о безусловномъ существѣ, обосновывающемъ всѣ явленія вообще, есть идея о *Божествѣ*. Если же эти идеи разсматриваются, какъ объекты познанія, то чрезъ это возникаютъ три метафизическія спеціальныя науки, которыя обыкновенно примыкаютъ къ онтологіи *)—раціональная психологія, раціональная космологія и раціональная теологія. Но несостоятельность этихъ трехъ мнимыхъ наукъ тотчасъ же обнаруживается въ томъ, что никоимъ образомъ нельзя научно вывести изъ идеи души какой-

[4]) Такимъ образомъ Кантъ придаетъ термину «идея» новое значеніе, которое надо точно отличать, какъ отъ первоначальнаго Платоновскаго смысла этого слова, такъ и отъ способа его употребленія въ схоластической и новой философіи. А такъ какъ и по Канту въ идеяхъ подразумѣвается переходъ за предѣлы чувственнаго міра, то вполнѣ понятно, что впослѣдствіи часто смѣшивались Платоновское и Кантовское значеніе этого слова **)

**) О Платоновскомъ значеніи термина см. выше стр. 24, примѣч. Въ схоластической же и въ новой философіи подъ идеями начали подразумѣвать всѣ продукты теоретической способности человѣка: представленія, понятія, сужденія, цѣлыя системы сужденій. Даже ощущенія многіе (напримѣръ, Беркли и др.) называли идеями. *Примѣч. А. Введ.*

*) Объ онтологіи см. выше стр. 27, примѣч. Именно Вольфъ прочно установилъ дѣленіе метафизики на эти четыре отдѣла. *Примѣч. А. Введ.*

нибудь фактъ психической жизни, изъ идеи міра что-нибудь дѣйствительно происходящее въ мірѣ тѣлъ, изъ идеи Божества какую-нибудь частность міроваго процесса. Не существуетъ никакихъ отношеній между раціональной метафизикой и эмпирическимъ познаніемъ; и если эти идеи образованы для рѣшенія задачъ опытнаго познанія, то онѣ, очевидно, не выполняютъ этой цѣли, ибо оказывается, что явленія нельзя подводить подъ идеи разума такъ, какъ они подводятся подъ категоріи разсудка чрезъ посредство конкретной интуиціи. Но еще болѣе глубокая причина несостоятельности раціональной метафизики по отношенію къ эмпирической наукѣ заключается именно въ томъ, что метафизика оказывается лишь кажущимся и принципіально невозможнымъ познаніемъ; и поэтому критика ея должна главнымъ образомъ показать, что основная ошибка ея заключается именно въ томъ, что она разсматриваетъ идею, всего только необходимую, какъ предметъ возможнаго познанія.

Яснѣе всего это обнаруживается по отношенію къ первой наукѣ тѣмъ путемъ, что критика раціональной психологіи въ ученіи Канта развивается, отправляясь отъ *паралогизмовъ чистаго разума*. Именно, онъ старается показать здѣсь, что всѣ заключенія, которыми въ школьной и популярной философіи обыкновенно доказываютъ субстанціальность, простоту, личность души и ея гносеологическое первенство, ошибочны. Всѣ они покоятся на quaternio terminorum, такъ какъ «я», которое въ одной посылкѣ употребляется въ смыслѣ общей формы мышленія, въ другой разсматривается, какъ субстанціальная сущность. Кантъ тотчасъ же, примѣняясь къ Трансцендентальной Аналитикѣ, дѣлаетъ выводъ, что примѣненіе категоріи субстанціальности должно ограничиваться лишь внѣшнимъ чувствомъ; что вслѣдствіе этого тожество эмпирическаго самосознанія означаетъ лишь тожественную функцію, а не неизмѣняемую вещь; и что картезіанской попыткѣ сдѣлать самосознаніе исходнымъ пунктомъ знанія и лишь отсюда окольнымъ путемъ пріобрѣсти познаніе внѣшнихъ субстанцій, тѣлъ, слѣдовало бы дать прямо противоположное направленіе [5]).

[5]) Необходимо замѣтить и подчеркнуть въ противоположность неправильнымъ толкованіямъ, что первое изданіе Критики Разума въ этомъ мѣстѣ высказываетъ точь-въ-точь такую же мысль, которая во второмъ изданіи, въ вышеупомянутомъ «Опроверженіи Идеализма» (Сравн. стр. 85 и слѣд.), развивается въ связи съ рѣшительной полемикой противъ непра-

Такимъ образомъ душа, какъ вещь въ себѣ, не доказуема, но зато столь же мало и опровержима. Та самая критика, которая направляется противъ спиритуализма, попадаетъ и въ матеріализмъ. Но трансцендентальный идеализмъ не стоитъ также и за метафизическій дуализмъ, который не въ состояніи рѣшить вопросъ о связи между тѣломъ и душой съ помощью какой-либо изъ трехъ своихъ формъ—съ помощью influxus physicus, или съ помощью окказіонализма, или съ помощью предустановленоой гармоніи. Здѣсь Кантъ тотчасъ же становится на точку зрѣнія феноменалистическаго дуализма. Вмѣсто ходячей противоположности между міромъ тѣлъ и міромъ духа на первый планъ у него выступаетъ принципіальное различіе между внѣшнимъ и внутреннимъ чувствомъ; и для него не представляется никакой возможности рѣшить вопросъ о томъ, тожественны или нѣтъ между собой та вещь въ себѣ, которая является въ внѣшнемъ чувствѣ, и та, которая является во внутреннемъ чувствѣ. Съ трансцендентальной точки зрѣнія вопросъ объ отношеніи міра тѣлеснаго къ міру духовному—этотъ по истинѣ crux metaphysica—превращается въ психологическій вопросъ о возможности соединенія въ одномъ и томъ же сознаніи внѣшняго и внутренняго чувства. Но такъ какъ къ внутреннему чувству принадлежатъ по своему содержанію также и функціи мышленія, то этотъ вопросъ можно формулировать еще и такъ: какъ возможно соединеніе чувствительности и разсудка въ одномъ и томъ же сознаніи? Но такой вопросъ неразрѣшимъ, онъ составляетъ границу психологіи. Онъ касается не больше и не меньше, какъ организаціи нашего ума, что̀ составляетъ для нашего познанія послѣдній фактъ, за предѣлы котораго никогда не можетъ простираться изслѣдованіе. Но задачей всякой психологіи служитъ изслѣдованіе связи функцій чувствительности и разсудка во всѣхъ областяхъ психической жизни. Послѣдней цѣлью всякаго психологическаго познанія было бы усмотрѣніе абсолютнаго единства всѣхъ нашихъ психическихъ функцій. Если представленіе объ этомъ единствѣ мы назовемъ душой, то эта идея составитъ руководящій принципъ для всякаго психологическаго познанія; но сама по себѣ она не есть предметъ, доступный пониманію.

вильнаго пониманія трансцендентальнаго идеализма. И во второмъ изданіи Кантъ опровергаетъ только «эмпирическій идеализмъ», и дѣлаетъ это исключительно съ точки зрѣнія трансцендентальнаго идеализма.

Кантовская критика раціональной космологіи избираетъ совершенно иной путь. Непознаваемость идеи міра доказывается имъ съ помощью *антиномій чистаго разума.* Все, что должно быть доступнымъ нашему познанію, должно являться подчиненнымъ формальнымъ логическимъ законамъ. Сюда относится прежде всего законъ противорѣчія, по которому два противорѣчивыхъ, противоположныхъ утвержденія не могутъ быть оба сразу правильны. Если же относительно даннаго предмета логически неоспоримо можетъ быть высказано какъ утвердительное, такъ и отрицательное сужденіе одинаковаго содерженія, то изъ этого непосредственно слѣдуетъ, что данный предметъ не есть дѣйствительно-существующій предметъ. Всю совокупность всѣхъ предметовъ внѣшняго чувства, въ ея цѣломъ, обыкновенно разсматриваютъ, какъ предметъ познанія; но Кантъ въ антиноміяхъ стремится доказать, что о такомъ предметѣ со всѣхъ четырехъ точекъ зрѣнія, соотвѣтствующихъ категоріямъ, можно съ одинаковымъ правомъ доказывать противорѣчивыя положенія. Относительно количества возможно доказывать, что міръ ограниченъ въ пространствѣ и во времени и что онъ безграниченъ въ нихъ. Относительно качества можно доказывать, что міръ состоитъ изъ атомовъ и что онъ не можетъ изъ нихъ состоять. Со стороны отношенія, оказывается, что въ процессѣ того, что совершается въ мірѣ, дѣйствуютъ причины безусловныя, которыя сами уже не могутъ быть причиннымъ звеномъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ — что такихъ причинъ не существуетъ. Наконецъ, съ точки зрѣнія модальности, признаніе безусловно-необходимаго существа можно настолько же защищать, какъ и опровергать. Доказательство этихъ четырехъ паръ тезисовъ и антитезисовъ (кромѣ четвертаго тезиса) Кантъ ведетъ апагогически, такъ что уже въ этомъ выступаетъ діалектическая антиномія, ибо тезисъ всегда доказывается путемъ опроверженія антитезиса, и наоборотъ. И если бы даже обнаружилось, что эти восемь доказательствъ не такъ безусловно точны и неоспоримы, какъ это представлялось самому Канту, все же это нисколько не измѣнило бы того цѣннаго открытія, которое онъ сдѣлалъ въ этомъ пунктѣ: именно, этимъ путемъ обнаруженъ тотъ фактъ, что въ основѣ всего нашего міровоззрѣнія лежитъ какая-то подобная антиномія. Разсматривать всю совокупность вещей въ ея цѣломъ, какъ нѣчто уже готовое и законченное, есть потребность нашего разсудочнаго познанія. Но всякая попытка облечь эту

мысль въ какое-нибудь вполнѣ опредѣленное представленіе разбивается о то обстоятельство, что, сообразно съ свойственнымъ намъ способомъ чувственной интуиціи, мы должны продолжать свое конструированіе міра за предѣлы всякой границы, которую мы хотѣли бы поставить ему въ пространствѣ, во времени и въ причинной связи его процессовъ. Поэтому, тѣ противоположные взгляды, о которыхъ Кантъ здѣсь говоритъ, такъ же стары, какъ и философское мышленіе вообще. Пространственная ограниченность и безконечность, временность и вѣчность міра, атомизмъ и монизмъ, ученіе о свободѣ и механизмѣ, теорія сотворенія и натурализмъ—эти тезисы и антитезисы по необходимости вѣчно сталкиваются лицомъ къ лицу.

Но коль скоро Кантъ признаéтъ, что эти антиноміи суть необходимыя и всеобщія утвержденія, то отсюда слѣдуетъ то, что предметъ этихъ сужденій, которымъ во всѣхъ четырехъ случаяхъ оказывается понятіе міра, не можетъ быть предметомъ возможнаго познанія. Если тезисъ и антитезисъ одинаково истинны, то они также одинаково ложны; поэтому и принципъ исключеннаго третьяго тоже не имѣетъ здѣсь никакой силы, ибо вообще не имѣетъ смысла дѣлать понятіе міра подлежащимъ познавательнаго сужденія. Загадочность подобнаго отношенія, столь сильно противорѣчащаго законамъ формальной логики и тѣмъ не менѣе съ необходимостью возникающаго въ разумѣ, Кантъ объясняетъ тѣмъ, что тезисъ и антитезисъ оба покоятся на одинаково ложной предпосылкѣ, будто бы міръ, эта недоступная опыту идея общей связи явленій, есть объектъ возможнаго познанія.

До этого пункта ученіе объ антиноміяхъ развивалось цѣликомъ въ согласіи съ общимъ направленіемъ Трансцендентальной Діалектики. Но вслѣдствіе того, что Кантъ еще пытается съ помощью Трансцендентальной Эстетики дать «критическое разрѣшеніе» того необходимаго противорѣчія, въ которое разумъ впадаетъ самъ съ собой, въ этомъ отдѣлѣ тоже начинаютъ переплетаться различныя направленія его мышленія; и такимъ образомъ отдѣлъ этотъ сталъ вторымъ гнѣздомъ трудно распутываемыхъ противорѣчій. Именно, въ полную противоположность съ результатами Трансцендентальной Аналитики, Кантъ разсматриваетъ обѣ послѣднія антиноміи еще и съ такой точки зрѣнія, что считаетъ возможнымъ, чтобы тезисы имѣли значеніе для вещей въ себѣ, а антитезисы—для явленій. По отношенію

къ «математическимъ» антиноміямъ, антиноміямъ количества и качества, въ которыхъ дѣло идетъ о протяженіи въ пространствѣ и времени и о матеріальной дѣлимости внѣшняго міра, рѣшеніе противорѣчія съ помощью Трансцендентальной Эстетики не представляетъ никакихъ затрудненій. Если пространственный міръ не заключаетъ въ себѣ ничего, кромѣ явленій, то эти противорѣчія не существуютъ въ дѣйствительности, а объясняются лишь нашимъ способомъ воспріятія вещей. Здѣсь выражается упомянутая антиномія между нашимъ понятіемъ совокупности вещей, разсматриваемой въ ея цѣломъ, и непрерывностью нашего интуитивнаго процесса. Равнымъ образомъ можно было бы приложить и къ обѣимъ послѣднимъ «динамическимъ» антиноміямъ ученіе Трансцендентальной Аналитики, и тогда получилось бы такое рѣшеніе: такъ какъ логическія отношенія также имѣютъ всего лишь феноменальный характеръ, то корень этихъ антиномій заключается въ противорѣчивости, существующей между понятіями и интуиціей времени, какъ неизбѣжнымъ условіемъ ихъ примѣненія. Но вопросы, которые затрогиваютъ обѣ эти антиноміи, вопросы *о причинности свободы и о бытіи Бога*, касались именно тѣхъ пунктовъ, гдѣ по убѣжденію Канта можно съ помощью нравственнаго сознанія пробиться сквозь эмпирическое познаніе и пріобрѣсти увѣренность въ существованіи сверхчувственнаго міра. Такимъ образомъ еще прежде онъ здѣсь утверждалъ тезисы, исходя изъ этическихъ основаній. Когда же обнаружилось, что и антитезисы въ свою очередь тоже доказуемы, то онъ сталъ разсматривать, не могутъ ли они имѣть значеніе въ приложеніи къ явленіямъ. Тогда противорѣчіе тоже уничтожалось бы, но иначе, чѣмъ въ первомъ случаѣ. Въ математическихъ антиноміяхъ противорѣчіе исчезаетъ вслѣдствіе того, что оба сужденія невѣрны, такъ какъ оба они покоятся на одномъ и томъ же невѣрномъ предположеніи; въ динамическихъ же антиноміяхъ противорѣчіе исчезаетъ вслѣдствіе того, что оба сужденія правильны, съ тѣмъ лишь ограниченіемъ, что первое имѣетъ значеніе по отношенію къ вещамъ въ себѣ, а второе—по отношенію къ явленіямъ. Кантъ и пользуется этимъ принципомъ, съ тѣмъ чтобы уже въ Критикѣ Чистаго Разума освѣтить существенные пункты своей практической философіи. Третій и четвертый антитезисъ гласятъ вмѣстѣ, что міровой процессъ представляетъ не имѣющую ни начала, ни конца цѣпь необходимыхъ измѣненій конечныхъ

предметовъ. Эти положенія должны имѣть безусловное значеніе для всѣхъ явленій, безъ исключенія. Но этимъ, учитъ Кантъ, не исключается все-таки возможность и того, что этотъ же процессъ, взятый со стороны міра вещей въ себѣ, есть актъ свободы, стоящей внѣ причинности, и что среди вещей въ себѣ есть безусловное и абсолютно-необходимое Существо. Міръ явленій въ общемъ, обусловленномъ своими причинами, теченіи своего процесса есть лишь явленіе. Но тотъ, неизбѣжно обусловленный для нашего познанія и причинно-необходимый, ходъ развитія, выраженіемъ котораго въ эмпирическомъ характерѣ отдѣльнаго человѣка служатъ рѣшенія его воли, есть не что иное, какъ, обусловленная пространствомъ, временемъ и категоріями, форма проявленія *умопостигаемаго характера*, дѣятельность котораго уже не подчинена закону причинности. Конечно, Кантъ сознаетъ, что никогда не можетъ быть найдено доказательство, т.-е. теоретическое обоснованіе, реальности свободы и Божества въ мірѣ вещей въ себѣ. Но ограниченіе человѣческаго познанія міромъ явленій не позволяетъ также утверждать и противоположное, вслѣдствіе чего для теоретическаго разума остается открытой возможность этого противоположнаго. Такимъ образомъ приходится считать пріобрѣтеніемъ со стороны Канта, что та возможность признавать существованіе вещей въ себѣ, которая была выведена еще въ концѣ Трансцендентальной Аналитики, получаетъ здѣсь уже спеціальное значеніе вслѣдствіе того, что здѣсь въ качествѣ такихъ вещей въ себѣ разсматриваются отчасти умопостигаемые характеры, отчасти же Божество, и что такимъ образомъ приложеніе опредѣленныхъ категорій (какъ-то категоріи сущности и ея дѣйствій) къ тому невѣдомому Нѣчто, которое тамъ, въ Аналитикѣ, называлось вещами въ себѣ, здѣсь разсматривается уже, «какъ возможное»; и чрезъ это снова выступаютъ на сцену взгляды Кантовской диссертаціи на ординатуру, хотя они проводятся уже съ иныхъ точекъ зрѣнія. Но зато въ одномъ пунктѣ такое рѣшеніе антиномій явно обращается противъ ихъ собственнаго доказательства; ибо, разъ Кантъ признаетъ, что антитезисы имѣютъ значеніе для познанія явленій и что въ мірѣ явленій научное сознаніе отвергаетъ тезисы, то остается непонятнымъ — какъ же возможно было раньше чисто теоретическимъ путемъ одинаково доказывать какъ тезисы, такъ и антитезисы. Такимъ образомъ здѣсь возникаетъ еще болѣе глубокая анти-

номія между теоретическимъ и практическимъ мышленіемъ Канта, антиномія, которая, подобно антиноміи относительно вещи въ себѣ, опредѣлила дальнѣйшее развитіе его философіи.

Въ четвертой антиноміи уже затрогивается и тотъ предметъ, который представляетъ собой послѣдній объектъ трансцендентальной критики: это—научное трактованіе идеи о Божествѣ. Кантъ называетъ ее *идеаломъ чистаго разума*, такъ какъ она является идеей безусловнаго по отношенію къ возможности всѣхъ явленій вообще, какъ внѣшнихъ, такъ и внутреннихъ. Этотъ идеалъ, по мнѣнію Канта, также есть необходимая, послѣдняя и самая высокая задача, которую можетъ и должна ставить себѣ познавательная дѣятельность. Но и здѣсь идея не есть предметъ познанія, и нужно совершенно отказаться отъ всякой попытки превратить эту необходимость мысли въ доказательсто необходимости существованія Божества. Въ такой связи мыслей становится само собой понятнымъ то обстоятельство, что для Канта нервомъ всѣхъ доказательствъ бытія Божія, выставленныхъ умозрительной теологіей и метафизикой, является аргументъ, называемый *онтологическимъ* и клонящійся именно къ тому, чтобы изъ понятія о наиреальнѣйшемъ существѣ вывести его существованіе. При критикѣ этого аргумента Кантъ, точнѣе формулируя мысли, развитыя имъ еще въ докритическій періодъ, излагаетъ одно изъ своихъ самыхъ глубокихъ и самыхъ цѣнныхъ для теоріи познанія ученій. Онъ до основанія уничтожаетъ это онтологическое доказательство, показывая, что *существованіе не есть признакъ*, который, подобно другимъ признакамъ, принадлежитъ къ содержанію понятія и потому могъ бы быть выведенъ изъ него съ помощью логическаго анализа. Приписываютъ ли понятію существованіе, или нѣтъ, оно (понятіе) остается всегда однимъ и тѣмъ же. Существованіе есть скорѣе отношеніе, въ которомъ наше познаніе находится къ опредѣленному содержанію мыслей; оно есть категорія модальности. Но прилагать эти категоріи можно лишь при посредствѣ интуиціи. Такимъ образомъ теоретическое доказательство существованія можетъ быть получено лишь тѣмъ путемъ, чтобы мы прямо или косвенно доказывали дѣйствительность понятія, т.-е. его отношеніе къ предмету, данному въ интуиціи. Предложенія, касающіяся существованія, всегда имѣютъ синтетическій характеръ; и обоснованіе ихъ синтеза заключается всегда въ интуиціи. Поэтому, невозможно тео-

ретически разсматривать понятіе Божества, какъ подлежащее предложенія, касающагося существованія. Изъ одного лишь понятія никогда не вытекаетъ существованіе.

А этимъ самымъ упраздняются и всѣ другія попытки доказать необходимость бытія Божія, тѣмъ болѣе, что онѣ состоятъ изъ осложненія онтологическаго аргумента другими неосновательными аргументами. *Космологическое* доказательство (собственно уже опровергнутое четвертой антиноміей) отъ условности и случайности конечныхъ предметовъ заключаетъ къ существованію абсолютно-необходимаго существа. Оно не имѣетъ права выходить при посредствѣ категоріи причинности за предѣлы міра явленій; и столь же мало права имѣетъ оно заключать отъ вещей конечныхъ къ безконечной причинѣ, отъ вещей условныхъ къ безусловной причинѣ и такимъ образомъ совершать переходъ къ другому роду (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος). Но если и сдѣлать ему во всемъ этомъ уступку, то все-таки свое утвержденіе, что эта послѣдняя причина всѣхъ вещей есть вмѣстѣ съ тѣмъ самое реальное и абсолютно необходимое Существо, т.-е. соотвѣтствуетъ понятію Божества, этотъ пунктъ разсматриваемое доказательство могло бы оправдать не само по себѣ, а не иначе, какъ съ помощью онтологическаго аргумента. И подобно тому, какъ такимъ путемъ космологическое доказательство приводитъ насъ обратно къ онтологическому, такъ точно *физико-теологическое* приводитъ къ космологическому. Допустимъ даже, что это доказательство имѣло бы право признавать причиной цѣлесообразности, благости, красоты и совершенства міра (которыя Кантъ признаетъ фактами и которыя даже не старается доказать) нѣкоторый высшій умъ; все же оно приводило бы насъ лишь къ понятію Бога, образующаго міръ, а не къ понятію Бога, сотворившаго міръ. Для полученія послѣдняго понятія намъ пришлось бы опять прибѣгнуть къ космологическому доказательству, а въ послѣдней инстанціи и къ онтологическому.

Это опроверженіе съ чисто критической сознательностью направляется не противъ самого положенія о существованіи Божества, а лишь противъ попытокъ *теоретически* доказать это положеніе; и остроуміе этой критики, доводы которой совершенно не зависятъ отъ частныхъ особенностей трансцендентальной теоріи познанія (ибо эти доводы въ существенныхъ чертахъ излагались Кантомъ уже въ 1763 г.), навсегда одер-

жало верхъ надъ излюбленными произведеніями умозрительной теологіи и раціональной метафизики. Но и въ этомъ случаѣ опроверженіе положительнаго утвержденія съ одинаковой энергіей направляется и противъ его отрицательной обратной стороны. Тотъ самый аргументъ, который возбраняетъ научное доказательство существованія Божества, поражаетъ въ то же время и всякую попытку отрицать или опровергать это существованіе. Съ научной точки зрѣнія атеизмъ такъ же невозможенъ, какъ и теизмъ. Точно такъ же, какъ критика раціональной психологіи одинаково осуждала спиритуализмъ и матеріализмъ, какъ несправедливыя притязанія метафизики, и эта Кантовская критика смотритъ на раціональную теологію и на атеизмъ, какъ на одинаково недоказанныя догматическія утвержденія. Послѣдній точно такъ же переступаетъ границу познавательной способности человѣка, какъ и первая. Но раціональная теологія въ простительномъ рвеніи поддается лишь трансцендентальной видимости, будто бы идеалъ разума можетъ быть предметомъ объективнаго познанія: атеизмъ же дѣлаетъ гораздо худшую ошибку, желая разрушить идеалъ человѣческаго познанія, какъ бы какую-то иллюзію. Вслѣдствіе этого, по мнѣнію Канта, онъ возстаетъ противъ необходимости, заложенной въ организаціи самого человѣческаго духа. Когда мы стремимся въ научномъ познаніи постигнуть связи въ внутреннихъ и въ внѣшнихъ явленіяхъ, когда мы стремимся постигнуть болѣе таинственныя связи, существующія между тѣми и другими явленіями, то передъ нами, какъ побужденіе ко всей этой работѣ разсудка, паритъ идея разума—постигнуть послѣднюю и абсолютную связь всѣхъ явленій въ единомъ высочайшемъ Существѣ. Этого идеала разума никогда нельзя достигнуть съ помощью разсудка и его познанія. Но все таки вся цѣнность работы разсудка заключается въ приближеніи къ этой недостижимой цѣли.

Но откуда же—и это уже послѣдній вопросъ,—откуда эта высокая оцѣнка и лежащее въ основѣ ея побужденіе? Откуда эта метафизическая потребность, въ зависимости отъ которой лишь въ области непознаваемаго представляется возможнымъ найти завершеніе для нашего познанія? Изъ одного матеріала явленій могло бы возникнуть лишь стремленіе безконечно слѣдить за ихъ безконечными цѣпями. Поэтому, если въ нашемъ мышленіи является потребность выйти за предѣлы чувствен-

*

наго міра и постичь что-то отличающееся отъ него, то поводъ къ этому заключается уже не въ нашей теоретической дѣятельности. Теоретическое разсмотрѣніе можетъ только констатировать тотъ фактъ, что имъ самимъ во всемъ его движеніи впередъ руководитъ никогда неосуществимое стремленіе выйти за предѣлы своего горизонта. Но объясненіе этого факта заключается въ болѣе глубокой потребности, господствующей надъ теоретической жизнью; и эта болѣе глубокая потребность можетъ состоять лишь въ нравственномъ убѣжденіи, что наше назначеніе выходитъ за предѣлы міра нашего познанія. Такимъ образомъ оказывается, что жизнь познанія на всемъ своемъ протяженіи обусловливается стремленіемъ къ міру сверхчувственному, стремленіемъ, которому сама эта жизнь никогда не можетъ дать удовлетворенія. Это-то Кантъ и назвалъ *приматомъ разума практическаго надъ теоретическимъ*, и здѣсь всего яснѣе выступаетъ сокровеннѣйшій складъ его убѣжденій, какъ научныхъ, такъ и личныхъ.

ГЛАВА IV.

Практическая философія Канта.

Послѣдователи Канта характеризовали его философію, какъ субъективный идеализмъ или *субъективизмъ*; и этотъ терминъ повсюду усвоенъ въ историческихъ изложеніяхъ. Очень немногіе знаютъ, что онъ значитъ. Онъ обозначаетъ, что критицизмъ заимствуетъ свою точку зрѣнія исключительно изъ человѣческаго разума. Критицизмъ оставляетъ въ сторонѣ всѣ мнѣнія которыя, въ ходячемъ-ли сознаніи, или въ философскихъ опытахъ, высказывались по вопросу объ отношеніи этого человѣческаго разума къ вещамъ, къ субъектамъ и объектамъ, и изыскиваетъ лишь необходимые и общезначущіе принципы, основаніемъ которыхъ служатъ формы этого разума. Въ этомъ отношеніи субъективизмъ есть не что иное, какъ *самопознаніе человѣческаго разума*. Но изъ этого-то именно и слѣдуетъ, что и сама теоретическая критика оказывается сполна запертой въ сферѣ этихъ формъ разума, и что все, выходящее за предѣлы представленій и присущихъ имъ отношеній, должно оставаться для нея всего лишь проблематическимъ предположеніемъ. Въ движеніи представленій существуютъ извѣстныя законосообразныя соединенія, называемыя предметами, и прежде всего существуетъ необходимое основное взаимоотношеніе субъекта и объекта, каждый изъ которыхъ можно мыслить не иначе, какъ въ ихъ соотносительности *). Но существуютъ ли вещи также и внѣ представленія, соотвѣтствуютъ-ли субъекту и объекту реальныя существа, относительно этого теоретическій разумъ до такой степени лишенъ всякихъ аргументовъ, что онъ не можетъ ни

*) Это значитъ: субъектъ (или Я) достовѣрно извѣстенъ намъ и долженъ быть мыслимъ не иначе, какъ въ противопоставленіи съ тѣмъ, что является его объектомъ, а объектъ (или не-Я) достовѣрно существуетъ и долженъ быть мыслимъ лишь какъ то, что является объектомъ для нашего Я. *Примѣч. А. Введ.*

утверждать, ни отрицать этого. Для теоретической философіи абсолютнымъ является дѣятельность представленія съ своими законосообразными формами. О самомъ представляющемъ субъектѣ она можетъ говорить, не какъ о метафизическомъ существѣ, выполняющемъ эту дѣятельность, а лишь какъ о нѣкоторомъ содержаніи дѣятельности представленія. Такимъ образомъ разумъ есть система формъ; онъ есть вполнѣ замкнутый кругъ, изъ котораго теоретическая философія никогда не можетъ выйти. Критицизмъ не задается вопросомъ ни о происхожденіи этого круга, ни объ его отношеніи къ только что упомянутой проблематической реальности, которую онъ разсматриваетъ только, какъ что-то вполнѣ невѣдомое, лежащее за тѣми предѣлами, которые разумъ можетъ поставить самъ себѣ.

Если разсматривать этотъ результатъ съ точки зрѣнія «наивнаго реализма», то онъ сводится къ тому, что разумъ не можетъ познать ничего другаго, кромѣ самого себя. И на того, кто, исходя изъ обыденнаго пониманія, ищетъ сущности познанія въ тожествѣ представленій и вещей, Кантовская критика должна производить такое впечатлѣніе, будто бы этой цѣли познанія никогда нельзя достигнуть. Въ этомъ смыслѣ его теоретическая философія есть *абсолютный скептицизмъ*. Но критическое происхожденіе этого скепсиса доказывается тѣмъ, что онъ въ совершенно точныхъ выраженіяхъ ограничиваетъ неспособность человѣческаго разума быть увѣреннымъ въ чемъ либо другомъ, кромѣ своихъ собственныхъ формъ, теоретической функціей познанія. Субъективизмъ Канта—лишь теоретическій. Если въ Критикѣ Чистаго Разума ясность его изложенія ученія о вещи въ себѣ нарушалась его непоколебимымъ убѣжденіемъ въ ея существованіи, то это стояло именно въ связи съ тѣмъ, что въ своей практической части критицизмъ побѣдоносно пробивается сквозь ту загородку, которую субъективизмъ ставитъ самому себѣ. И чрезъ это критицизмъ, исходя изъ того же самаго самопознанія разума, постигаетъ связь послѣдняго съ вѣчнымъ міромъ и его подчиненіе общимъ законамъ этого міра. Въ теоретическомъ отношеніи разумъ видитъ себя ограниченнымъ самимъ собой; въ практическомъ—онъ вѣритъ въ свое живое единеніе съ такимъ высшимъ міромъ, что всѣмъ нашимъ познаніемъ схватывается одна лишь тѣнь этого міра.

Но и этотъ выходъ изъ субъективизма можетъ быть понятъ у Канта лишь съ субъективной точки зрѣнія; ибо какъ въ тео-

ретической области разумъ для критики самого себя не обладаетъ ничѣмъ инымъ, кромѣ самого же себя, точно такъ и практическая увѣренность въ существованіи связи между разумомъ и абсолютнымъ міровымъ порядкомъ можетъ почерпаться лишь изъ собственныхъ нѣдръ разума; лишь въ себѣ самомъ можетъ онъ найти побужденіе для того, чтобы выйти посредствомъ этого побужденія за предѣлы знанія. Вѣра, съ которой разумъ подчиняетъ себя міровому закону, принадлежитъ также къ его собственнымъ принципамъ; и потому эта вѣра можетъ принимать лишь такой видъ, который опредѣляется общей и необходимой формой самого разума. Если теоретическій разумъ можетъ имѣть познаніе, обладающее всеобщимъ и необходимымъ значеніемъ, только о томъ, что самъ же онъ и создаетъ, то практическій разумъ можетъ подчинять себя только такому міровому закону, который самъ же онъ и даетъ себѣ всеобщимъ и необходимымъ образомъ.

Обращаясь къ критикѣ нравственнаго сознанія, Кантъ также задается вопросомъ о присущемъ ему характерѣ всеобщности и необходимости. Въ свой эмпиристическій періодъ онъ занимался антропологическими «наблюденіями», предметъ которыхъ составляютъ психологическія различія въ формахъ нравственной жизни человѣчества. Подобные вопросы лежатъ уже внѣ задачъ критической нравственной философіи, послѣдняя скорѣе обращаетъ свое вниманіе на то, что въ основѣ всѣхъ различій покоится общій человѣческому роду нравственный разумъ и что сознаніе послѣдняго выказываетъ притязанія на *аподиктичность*, съ которой высказываются *нравственныя сужденія*. Но эти сужденія бываютъ двоякаго рода: они заключаются частью въ извѣстныхъ законахъ, которые мы разсматриваемъ, какъ общія нормы для нравственной жизни, частью же въ тѣхъ сужденіяхъ, которыя на основаніи этихъ *нормъ* высказываются относительно дѣйствій и произвольныхъ рѣшеній человѣка. Послѣднія сужденія, очевидно, составляютъ наиболѣе привычную для обыденнаго сознанія форму нравственной жизни. Она выступаетъ въ сужденіяхъ, квалифицирующихъ свой субъектъ предикатомъ *хорошій* (въ смыслѣ: *добрый*) или *дурной* (въ смыслѣ *злой*). Для того, чтобы отъ этого обыденнаго образа дѣйствій перейти къ нравственно-философской проблемѣ, Кантъ старается прежде всего точно опредѣлить отличительное качество этихъ сужденій. Они не содержатъ въ себѣ никакого познанія въ теорети-

ческомъ смыслѣ этого слова, а взамѣнъ того, скорѣе въ нихъ можно найти отношеніе обсужденія, въ которое становится къ извѣстному (или же разсматриваемому, какъ извѣстный) предмету обсужденія лицо, высказывающее это обсужденіе. Но не всѣ подобныя обсужденія бываютъ этическаго характера: значительная часть ихъ стремится обозначить предметъ только, какъ нѣчто пріятное или непріятное для даннаго индивидуума. Подобныя обсужденія всегда бываютъ эмпирическаго характера; ибо они предполагаютъ отношеніе предмета къ какой-нибудь потребности индивидуума, состоитъ-ли она въ непосредственномъ чувственномъ влеченіи, или же въ какой-нибудь интересующей его лично цѣли. Поэтому такія сужденія оказываются, хотя и синтетическими, но не апріорными. Вслѣдствіе этого они не обладаютъ той всеобщностью и необходимостью значенія которая выходила бы за предѣлы данной потребности этого индивидуума. Напротивъ, тамъ, гдѣ что-нибудь квалифицируется, какъ хорошее (доброе) или дурное (злое), тамъ это всегда дѣлается съ притязаніемъ на общезначимость и необходимость; и это притязаніе характеризуется тѣмъ, что предметъ обсужденія ставится въ извѣстное отношеніе къ всеобщему и необходимому принципу. Такимъ образомъ мы имѣемъ передъ собой способъ дѣйствія нашего духа, заявляющій притязаніе на апріорность; и, согласно методу критицизма, спрашивается, выполнены-ли при немъ тѣ условія, при наличности которыхъ такое притязаніе будетъ оправданнымъ. Каждое обсужденіе, имѣющее нравственный характеръ, поскольку оно сознаетъ свое право на существованіе, заключаетъ въ себѣ подведеніе даннаго предмета подъ принципъ, называемый нами нравственнымъ закономъ; и подобное сужденіе можетъ считаться оправданнымъ лишь въ томъ случаѣ, если уже установлена общезначимость и необходимость этого закона. Всякое нравственное обсужденіе предполагаетъ нравственный законъ, имѣющій апріорное значеніе. Поэтому, въ практической философіи прежде всего возникаетъ слѣдующій вопросъ: существуетъ-ли такой нравственный законъ, имѣющій всеобщее значеніе, и какимъ образомъ можно усмотрѣть всеобщность и необходимость его значенія?

Изслѣдованіе самого нравственнаго закона, повидимому, затрудняется тѣмъ, что содержаніе его въ опытѣ представляется измѣняющимся и даже (если разсматривать его исторически) колеблющимся. Сегодня и здѣсь нравственнымъ признается нѣ-

что иное, чѣмъ завтра и тамъ; и если такимъ образомъ содержаніе нравственныхъ принциповъ является въ эмпирическомъ смыслѣ условнымъ, чего нисколько не отрицаетъ критическая философія, то для послѣдней остается возможнымъ отъискивать апріорность нравственнаго закона лишь въ томъ самомъ направленіи, слѣдуя которому она нашла апріорность познанія въ формальномъ опредѣленіи.

Уже въ подготовленіяхъ къ этому основному изслѣдованію почти незамѣтно заложены характерныя черты, составляющія особенность нравственной философіи Канта. Въ обыденной терминологіи предикатъ «добрый», въ своемъ этическомъ значеніи прилагается обыкновенно прямо къ поступкамъ, соотвѣтствующимъ требованіямъ нравственнаго закона. Но, думаетъ Кантъ, это дѣлается лишь въ переносномъ смыслѣ и лишь постолько, посколько эти поступки разсматриваются, какъ выраженіе добраго намѣренія. Въ строгомъ смыслѣ слова доброй можетъ быть только *воля.* Она остается доброй и тогда, когда при своемъ переходѣ въ поступокъ встрѣчаетъ препятствіе со стороны механизма внѣшней природы; а, съ другой стороны, самъ поступокъ, вполнѣ согласный съ нравственнымъ закономъ, заслуживаетъ предиката «добрый» лишь постолько, посколько вытекаетъ изъ нравственнаго намѣренія. Тамъ, гдѣ совершить подобный поступокъ заставляетъ человѣка какое-либо внѣшнее давленіе, тамъ поступокъ уже не можетъ быть вмѣненъ ему въ заслугу, не можетъ быть квалифицированъ, какъ добрый. Но Кантъ тотчасъ же идетъ еще дальше. То, что имѣетъ значеніе по отношенію къ внѣшнему принужденію, онъ распространяетъ также и на внутреннее принужденіе. Если къ поступку, соотвѣтствующему требованіямъ нравственнаго закона, человѣка побуждаетъ механизмъ жизни его влеченій, его личные интересы, то такой поступокъ хотя и нельзя еще назвать дурнымъ (злымъ), но все таки нельзя назвать и добрымъ: въ нравственномъ смыслѣ онъ безразличенъ. Въ этомъ случаѣ данный индивидуумъ просто пользуется тѣмъ счастьемъ, что его склонности не приводятъ его къ столкновенію съ нравственнымъ закономъ; но это случайность, а не заслуга. Поэтому поступокъ, соотвѣтствующій требованіямъ нравственнаго закона, является истинно-нравственнымъ только въ томъ случаѣ, если онъ вытекаетъ изъ одного лишь нравственнаго намѣренія, т.-е. если воля, заключающая въ себѣ причину поступка, руководилась именно сознаніемъ

нравственнаго закона. Сознаніе того требованія, которое нравственный законъ предъявляетъ нашему образу дѣйствій, называется *обязанностью*; и поэтому истинно-нравственны лишь тѣ поступки, въ которыхъ въ видѣ максимы, т.-е. въ видѣ того субъективнаго принципа, который обусловливаетъ рѣшеніе воли, дѣйствуетъ только обязанность. Подъ вліяніемъ своего критическаго стремленія къ строгому разграниченію понятій Кантъ устанавливаетъ знаменитое принципіальное различіе между обязанностью и склонностью, проходящее черезъ всю его этику. Внѣшнюю согласованность нашихъ поступковъ съ требованіями закона онъ называетъ *легальностью*. Все, что мы дѣлаемъ подъ вліяніемъ склонности, въ лучшемъ случаѣ только легально; о *моральности* можетъ быть рѣчь лишь тамъ, гдѣ единственной причиной поступка было согласное съ обязанностью намѣреніе. Въ этомъ перенесеніи моральнаго принципа въ внутренній міръ обнаруживается также и въ этой области общій субъективистическій принципъ критической философіи; вмѣстѣ съ тѣмъ это обоснованіе этики посредствомъ понятія сознанія обязанности представляетъ собою абстрактное и чисто-этическое формулированіе того принципа, на которомъ съ самаго начала живѣйшимъ образомъ настаивалъ протестантизмъ въ своей борьбѣ противъ католицизма.

Такимъ образомъ нравственный характеръ поступковъ нужно усматривать не въ ихъ легальной внѣшности, а исключительно въ намѣреніи, лежащемъ въ ихъ основѣ; намѣреніе же бываетъ добрымъ лишь тамъ, гдѣ его максимой служитъ сознаніе обязанности, гдѣ такимъ образомъ мотивомъ поступка оказывается не что иное, какъ одно лишь уваженіе передъ нравственнымъ закономъ. Но нравственные законы являются въ нашемъ сознаніи представленіемъ о чемъ-то такомъ, что мы должны дѣлать, это—*законы долженствованія*, отличающіеся отъ такъ называемыхъ законовъ природы, какъ отъ законовъ необходимости. Законъ природы есть правило, согласно которому что-либо должно происходить необходимо, при всякихъ обстоятельствахъ; нравственный же законъ есть правило, согласно которому чему-либо слѣдовало бы происходить при всякихъ обстоятельствахъ. Тотъ и другой не могутъ быть тождественны между собой, потому что было бы совершенно безсмысленно требовать чего-нибудь такого, что, все равно, происходитъ съ необходимостью, свойственной закону природы. Смыслъ нрав-

ственнаго закона такимъ образомъ заключается лишь въ томъ, что механизмъ естественнаго хода вещей оставляетъ еще вполнѣ неопредѣленнымъ, выполняется - ли, или нѣтъ этотъ законъ. Слѣдовательно, моральные законы представляютъ собою нѣчто совершенно иное, чѣмъ законы естественные, и потому первые не могутъ быть выведены изъ послѣднихъ. Моральные законы — это императивы, задачи, которыя слѣдовало бы выполнить, но которыя не необходимо должны быть выполнены и не всегда выполняются. Въ этомъ смыслѣ Кантъ—классическій защитникъ *императивнаго направленія въ этикѣ*, т.-е. того направленія, которое видитъ задачу этой науки не въ описаніи и объясненіи фактически данной нравственной жизни человѣка, а скорѣе въ установленіи для нея абсолютныхъ законовъ.

Если изслѣдовать, каковы все тѣ императивы, которые выступаютъ на сцену въ практической жизни человѣка, то оказывается, что значительно бо̀льшая часть ихъ можетъ имѣть лишь условное значеніе. Предписанія, которыя мы дѣлаемъ себѣ и другимъ по поводу опредѣленныхъ единичныхъ дѣйствій, зависятъ, что само собой понятно, отъ цѣлей, которыхъ должно достигнуть съ помощью этихъ дѣйствій, и имѣютъ значеніе лишь постолько, посколько эти цѣли разсматриваются, какъ достойныя стремленія. Область нашей практической дѣятельности есть область цѣлей. *Понятіе цѣли*, которое Кантъ исключилъ изъ системы категорій и которое поэтому не играло и не могло играть никакой роли въ его теоретической философіи, включая сюда и его ученіе о природѣ, пріобрѣтаетъ здѣсь, въ практическомъ мірѣ, значеніе главнаго руководителя. Цѣли — это условія, въ зависимости отъ которыхъ находится большая часть императивовъ, посколько послѣдніе требуютъ поступковъ, представляющихъ собою средство для выполненія этихъ цѣлей. Вмѣстѣ съ тѣмъ всѣ эти императивы, выражено это въ нихъ или нѣтъ—это все равно, имѣютъ гипотетическій характеръ. Этотъ рядъ гипотетическихъ императивовъ или телеологическихъ отношеній между цѣлью и средствомъ, повидимому, также образуетъ безконечную цѣпь, подобно цѣпи, образуемой причинностью и отношеніями между причиной и дѣйствіемъ. Я хочу совершить извѣстный поступокъ, съ тѣмъ, чтобы придать предмету другой видъ или приготовить предметъ; но я хочу обладать этимъ предметомъ только для того, чтобы имѣть возможность съ помощью его выполнить какія-либо другія функ-

ціи; а эти функціи, въ свою очередь, я хочу выполнить для того, чтобы привести въ исполненіе то или другое, и т. д. Такимъ образомъ послѣдній гипотетическій императивъ примыкаетъ въ видѣ заключительнаго звена къ длинной цѣпи телеологическихъ отношеній. Но весь этотъ процессъ возможенъ лишь потому, что существуетъ послѣдняя цѣль, которая сама по себѣ является уже не средствомъ для болѣе высокой цѣли, а скорѣе основаніемъ, опредѣляющимъ весь телеологическій рядъ. Между тѣмъ какъ причинныя цѣпи, т.-е. цѣпи познанія, не имѣютъ ни начальнаго, ни конечнаго звена, телеологическіе ряды, т.-е. ряды, касающіеся воли, заканчиваются безусловной или *абсолютной цѣлью*. Подобное заключительное звено телеологическаго процесса представляетъ собой естественный механизмъ мотиваціи, дѣйствующій въ видѣ стремленія къ счастью, которое въ глазахъ чисто-естественнаго человѣка составляетъ высшую и послѣднюю цѣль всѣхъ его поступковъ. Но стремленіе къ счастью есть законъ природы. Незачѣмъ высказывать его въ качествѣ высшаго и заключительнаго императива; напротивъ, онъ и безъ того уже самъ собой управляетъ всей системой механизма естественныхъ стремленій. Вслѣдствіе этого, если бы той абсолютной цѣлью, ради которой нравственный законъ устанавливаетъ всѣ свои отдѣльные императивы, было счастье, то нравственное законодательство обусловливалось бы необходимостью, свойственною законамъ природы. Если же такимъ образомъ въ нравственномъ законодательствѣ есть цѣль, ради которой существуютъ всѣ остальные единичные законы, то эта цѣль должна ставить для сознанія обязанности такое требованіе, которое не было бы уже заложено въ человѣческую волю самимъ механизмомъ природы.

Но гипотетичность императивовъ возникаетъ всегда отъ того, что они ставятъ свое предписаніе въ зависимость отъ цѣли съ опредѣленнымъ содержаніемъ. Вслѣдствіе этого, если бы высшій принципъ ученія о нравственности представлялъ собой опредѣленное частное содержаніе, онъ зависѣлъ бы отъ послѣдняго и не соотвѣтствовалъ бы болѣе понятію абсолютной цѣли. Императивъ, который долженъ быть категорическимъ, т.-е. имѣть значеніе безъ всякихъ условій, никогда не можетъ, вслѣдствіе этого, требовать опредѣленнаго единичнаго поступка, а можетъ заключать въ себѣ лишь формальное опредѣленіе, приложеніе котораго къ единичному содержанію опредѣляется уже

частными отношеніями, данными въ опытѣ. Высшимъ, стоящимъ внѣ опыта, апріорнымъ закономъ нравственности можетъ быть поэтому лишь *законъ законосообразности. Категорическій императивъ* требуетъ только того, чтобы максима, изъ которой вытекаетъ поступокъ, была таковой, чтобы она могла служить общезначущимъ и необходимымъ закономъ для всѣхъ разумныхъ существъ. Поэтому Кантъ формулируетъ свой категорическій императивъ такъ: поступай такъ, какъ если бы максима, изъ которой вытекаетъ твой поступокъ, должна была черезъ посредство твоей воли стать всеобщимъ закономъ природы.

Существовало мнѣніе, будто бы весь этотъ аппаратъ развитія мыслей у Канта сводится, въ сущности, въ концѣ концовъ къ тривіальной формулѣ: не причиняй никому другому того, чего ты не хотѣлъ бы, чтобы сдѣлали тебѣ. Собственно говоря, не было бы ничего позорнаго, если бы даже дѣйствительно научное изслѣдованіе въ качествѣ основнаго принципа этики устанавливало такое положеніе, опредѣляющее значеніе котораго уже ранѣе было ясно для всеобщаго нравственнаго сознанія. Но дѣло стоитъ не совсѣмъ такъ, хотя, съ другой стороны, нельзя отрицать и того, что изложеніе самого Канта дало самый широкій просторъ для подобнаго толкованія. Но если спросить, съ какихъ точекъ зрѣнія должно обсуждать вопросъ о томъ, какія максимы пригодны для всеобщихъ законовъ природы и какія непригодны, то Кантъ утверждаетъ, что наиболѣе строгими, «непреложными» обязанностями будутъ тѣ, у которыхъ противоположныя максимы даже и не могутъ быть мыслимы въ качествѣ закона природы, такъ что у безнравственныхъ основоположеній надо отрицать способность стать всеобщимъ закономъ уже въ силу чисто логическихъ и теоретическихъ основаній. А отсюда ясно, что какъ разъ относительно важнѣйшихъ нравственныхъ правилъ Кантъ не имѣлъ въ виду указаннаго толкованія. Но, съ другой стороны, возьмемъ въ видѣ примѣра эгоизмъ. Относительно него не можетъ быть никакого сомнѣнія въ слѣдующемъ: именно, сами же факты и показываютъ, что эта безнравственная максима, разсматриваемая въ качествѣ всеобщаго закона природы, что въ сущности она и есть, не только не мѣшаетъ существованію органическаго міра, но даже впервые обусловливаетъ возможность его эмпирическаго существованія. И вслѣдствіе этого Кантъ видитъ себя вынужденнымъ прибавить, что существуютъ и такія максимы, которыя съ теоретической точки зрѣнія можно мыс-

лить безъ всякаго противорѣчія, какъ законы природы, но относительно которыхъ *нельзя хотѣть*, чтобы они были таковыми. Но это, конечно, весьма сомнительно, ибо основаніе этого «нельзя хотѣть» въ этомъ случаѣ или нравственно—и тогда все объясненіе вращается въ кругѣ—или же опредѣляется расчетомъ—и тогда нашимъ рѣшеніемъ руководитъ стремленіе къ счастью, такъ рѣшительно отвергнутое Кантомъ. Даже въ своихъ примѣрахъ онъ несомнѣнно впалъ въ подобное противорѣчіе съ самимъ собой. Но главная трудность въ этомъ дѣлѣ заключается въ слѣдующемъ: какъ ни глубока и ни велика основная мысль Канта—установить въ качествѣ абсолютнаго и высшаго моральнаго принципа категорическій императивъ въ формѣ закона законосообразности, все же, съ другой стороны, совершенно невозможно изъ этого чисто-формальнаго опредѣленія вывести какую-либо эмпирическую максиму или хотя бы только подвести ее подъ это опредѣленіе [6]). Послѣдняго удается философу достигнуть лишь съ помощью нѣкотораго преобразованія, измѣняющаго содержаніе категорическаго императива, а не съ помощью чисто формальнаго пониманія послѣдняго.

Но въ главномъ Кантъ все-таки пользуется этимъ чисто-формальнымъ пониманіемъ категорическаго императива, для того чтобы рѣзко разграничить свое пониманіе нравственнаго закона отъ всѣхъ прежнихъ. Вѣдь коль скоро нравственные поступки въ послѣдней инстанціи ставятся въ зависимость отъ выполненія нѣкоторой вещественной цѣли, то нравственная дѣятельность разсматривается уже, какъ средство для этой цѣли, и этимъ самымъ императивъ категорическій низводится до степени императива гипотетическаго. Изъ этихъ матеріальныхъ принциповъ этическаго законодательства особенно существенное значеніе сравнительно съ другими обыкновенно имѣютъ два принципа, опредѣлившіе значительнѣйшую часть выставленныхъ въ философіи мо-

---

[6]) Подобныя указанія Кантъ даетъ въ отдѣлѣ Критики Практическаго Разума, касающемся *типики* чистой практической способности сужденія, когда онъ здѣсь поднимаетъ вопросъ о возможности подводить конкретныя опредѣленія подъ требованія категорическаго императива; здѣсь онъ называетъ законъ природы типомъ нравственнаго закона въ томъ самомъ смыслѣ, въ какомъ въ Критикѣ Чистаго Разума время фигурировало, какъ схема для подведенія явленій подъ категоріи, съ той лишь разницей, что примѣненіе этого типа сопряжено съ еще гораздо бóльшей неопредѣленностью и неясностью, чѣмъ примѣненіе той схемы.

ральныхъ принциповъ: благополучіе и Божественная воля. Эвдемонизмъ разсматриваетъ нравственный образъ дѣйствій, какъ единственное или какъ лучшее средство для достиженія благополучія—отдѣльной личности, если эвдемонизмъ выступаетъ въ грубой формѣ, и какъ средство для благополучія человѣческаго общества, если онъ является въ формѣ болѣе утонченной. Этимъ, во первыхъ, уничтожается самое достоинство и самостоятельность моральнаго поступка, такъ какъ онъ долженъ служить чуждой ему цѣли. Во вторыхъ, эвдемонизмъ заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе. Безпристрастное изслѣдованіе фактовъ обнаруживаетъ, что моральные поступки не только не влекутъ за собой благополучія, въ видѣ своего необходимаго слѣдствія, но, напротивъ, скорѣе во многихъ случаяхъ идутъ съ нимъ въ разрѣзъ. По крайней мѣрѣ, для отдѣльнаго индивидуума изъ всѣхъ средствъ для достиженія благополучія моральность является самымъ невѣрнымъ и ненадежнымъ. Если бы природа предназначила насъ для благополучія, то она не могла бы сдѣлать ничего неразумнѣе, какъ вложить въ насъ рядомъ съ эгоистическими стремленіями сознаніе моральной обязанности, которое всегда становится имъ поперекъ дороги. Этическая жизнь никогда не можетъ быть выведена изъ стремленія къ благополучію. Если же, съ другой стороны, силу нравственныхъ законовъ выводить изъ Божественнаго законодательства, то это значитъ подчинить нравственную жизнь человѣка чужой волѣ. Но подчиненіе чужой волѣ можетъ вытекать или изъ психологическихъ побужденій—страха и надежды, сопряженныхъ съ представленіемъ о могуществѣ этой чужой воли, или же—изъ убѣжденія въ нравственномъ достоинствѣ этой воли. Если будетъ на лицо первый случай, что̀ при такомъ обоснованіи морали бываетъ въ большинствѣ случаевъ, то моральная дѣятельность опять-таки разсматривается, какъ средство для осуществленія стремленія къ благополучію, хотя бы и получившему вполнѣ утонченную форму и перенесенному изъ жизни временной въ жизнь вѣчную; но и эта форма эвдемонизма подходитъ подъ общую критику всякаго эвдемонизма. Если же подчиненіе Божественной волѣ оказывается слѣдствіемъ убѣжденія въ ея нравственномъ достоинствѣ и совершенствѣ, то это убѣжденіе, если только оно не есть необдуманное мнѣніе, можетъ основываться лишь на томъ, что содержаніе Божественной воли съ точки зрѣнія нравственнаго чувства признано вполнѣ согласнымъ съ этимъ чувствомъ. Та-

кимъ образомъ здѣсь послѣдній принципъ обсужденія заключается въ самомъ нравственномъ чувствѣ, и теологическое обоснованіе является лишь кажущимся.

Такимъ образомъ категорическій императивъ при всемъ своемъ чисто формальномъ опредѣленіи и при всей своей очевидной независимости отъ всякихъ цѣлей съ опредѣленнымъ содержаніемъ, преслѣдуемыхъ рѣшеніями воли, все же заключаетъ въ себѣ то весьма существенное значеніе, что требуетъ отъ нравственной воли соблюденія лишь такихъ законовъ, которые она сама же себѣ и поставила, но за то—уже безусловнаго соблюденія. Въ этомъ смыслѣ Кантъ называетъ основнымъ понятіемъ своей моральной философіи понятіе *автономіи*. Нравственно-добра лишь воля, соблюдающая ею же самой постановленный законъ. Практическая вѣрность убѣжденію составляетъ глубочайшее достоинство моральной жизни. Чистая воля, т.-е. воля съ всеобщимъ и необходимымъ значеніемъ, или практическій разумъ, присущій роду человѣческому, не можетъ ставить себѣ никакого другаго закона, кромѣ закона нравственнаго; но воля эмпирическая, индивидуальная воля отдѣльнаго человѣка можетъ преступать эти законы, такъ какъ она опредѣляется чѣмъ-то другимъ, а не самой собой, такъ какъ она опредѣляется чувственными побужденіями. Вслѣдствіе этого всякая попытка поставить нравственный образъ дѣйствій въ служебное отношеніе ко всякой другой цѣли низводитъ нравственность до гетерономической точки зрѣнія. Выставляется-ли въ качествѣ опредѣляющаго основанія для нравственной дѣятельности индивидуальное или общее благополучіе, или какое-нибудь эмпирическое чувство, или заповѣдь Божества, или метафизическое понятіе совершенства,—всегда этимъ самымъ нравственная жизнь низводится до средства и перестаетъ быть абсолютной, законченной въ самой себѣ, необходимой и общезначущей цѣлью.

Согласно Канту, всякое гетерономическое обоснованіе противорѣчитъ достоинству нравственной жизни. Въ мірѣ цѣлей все то, что служитъ для другой цѣли, имѣетъ всего только цѣну. *Достоинствомъ* же обладаетъ лишь то, что само по себѣ есть цѣль и ради чего только и существуетъ все остальное. Въ первомъ и строжайшемъ смыслѣ этого слова достоинство подобаетъ лишь самому нравственному закону. Но такъ какъ самъ же индивидуумъ и даетъ себѣ этотъ нравственный законъ, и такъ какъ онъ выполняетъ его, какъ обязанность, лишь изъ

уваженія передъ нимъ, безъ всякаго участія присущихъ ему склонностей, и такимъ путемъ отожествляетъ себя съ нравственнымъ закономъ, то чрезъ это уже и ему сообщается достоинство нравственнаго закона; и потому въ мірѣ явленій человѣческое *лицо*, какъ существо разумное, ставящее цѣли и само себѣ дающее законы, является единственной *абсолютной самоцѣлью*, которая заключаетъ въ себѣ условіе всѣхъ относительныхъ цѣлей, и въ противоположность которой всѣ остальныя явленія суть вещи, а не лица. Съ помощью такого хода мыслей категорическій императивъ вмѣсто чисто формальнаго опредѣленія получаетъ опредѣленное содержаніе, и законъ простой законосообразности превращается въ *законъ охраненія человѣческаго достоинства.* Всѣми вещами можно пользоваться, какъ средствомъ для своихъ цѣлей, но лица никогда нельзя употреблять, лишь какъ средство; напротивъ, всегда должно воздавать уваженіе его абсолютному достоинству; и высшій принципъ нравственнаго закона гласитъ такъ: поступай такъ, чтобы всегда уважать человѣческое достоинство какъ въ твоемъ собственномъ лицѣ, такъ и въ лицѣ всякаго другаго человѣка, и чтобы всегда относиться къ лицу одновременно и какъ къ цѣли, и никогда—только какъ къ средству.

Такимъ образомъ понятіе автономіи составляетъ ключъ для познанія практической жизни, совершенно такъ же, какъ категоріи—для познанія жизни теоретической. Какъ апріорное познаніе природы существуетъ лишь потому, что разсудокъ создаетъ законы этого познанія въ видѣ формъ своей собственной функціи, такъ общезначущій и необходимый законъ нравственности возможенъ лишь потому, что чистая воля сама даетъ себѣ законъ. Какъ нѣтъ апріорнаго познанія о природѣ, данной извнѣ, такъ невозможна и истинная нравственность, подчиняющаяся лишь извнѣ полученному закону. Критеріями теоретической и практической Критики служатъ вполнѣ параллельныя мысли. Но между тѣмъ какъ объясненіе апріорнаго познанія путемъ категорій основывалось на томъ, что функція, продуцирующая опытъ, указывалась въ самомъ опытѣ, критика практическаго разума должна идти инымъ путемъ.

Общезначимость и необходимость апріорныхъ синтетическихъ сужденій, выставляемыхъ практическимъ разумомъ въ качествѣ нравственныхъ законовъ, мыслимы лишь подъ условіемъ предположенія автономіи воли. Но воля, исключительно сама себѣ

дающая законъ и на основаніи его опредѣляющая поступокъ со всѣми его слѣдствіями, есть такой актъ, который, конечно, въ качествѣ причины, влечетъ за собой необозримый рядъ дѣйствій, но который самъ не можетъ уже быть разсматриваемъ, согласно принципу закона природы, какъ дѣйствіе нѣкоторой причины. Такую функцію Кантъ называетъ *причинностью путемъ свободы*. Автономная воля невозможна въ причинной цѣпи явленій; она скорѣе есть способность начать весь причинный рядъ сполна. Слѣдовательно, автономія существуетъ лишь постолько, посколько существуетъ свободная воля, не подчиненная закону причинности явленій. Такимъ образомъ *свобода* есть послѣдній принципъ, къ которому приходитъ анализъ нравственной жизни; и результаты этого анализа сводятся къ тому, что общезначущая и необходимая нравственность существуетъ лишь подъ условіемъ свободы. Согласно принципу Критики Чистаго Разума, надо было бы изслѣдовать, существуетъ-ли свобода въ волевой дѣятельности человѣка. Но такое изслѣдованіе невозможно, и потому за него не слѣдуетъ совсѣмъ приниматься, такъ какъ Критика Чистаго Разума показала, что никогда нельзя найти свободу въ опытѣ и въ его теоретическомъ познаніи. Всѣ явленія безусловно такъ подчинены правилу причинности, какъ это выражено во второй аналогіи опыта. Такимъ образомъ Критикой Чистаго Разума установлено, что нельзя въ самомъ опытѣ искать условія нравственной жизни, подобно условію жизни теоретической. Пространство, время и категоріи встрѣчаются въ самомъ опытѣ, такъ какъ они составляютъ тѣ формы, которыя устраиваютъ его; и трансцендентальная философія въ этомъ случаѣ служитъ лишь отраженіемъ тѣхъ дѣятельностей, изъ которыхъ состоитъ сущность самого опыта. Но свободы никогда нельзя встрѣтить въ опытѣ. Вслѣдствіе этого, если бы вопросъ о томъ, имѣетъ-ли нравственный законъ право на апріорность, на которую онъ претендуетъ, рѣшался съ помощью теоретическаго познанія, какъ это было при параллельныхъ изслѣдованіяхъ въ Критикѣ Чистаго Разума, то это притязаніе пришлось бы отвергнуть такъ же, какъ притязаніе метафизики, потому что какъ интеллектуальной интуиціи, такъ и свободы нельзя найти въ эмпирически данномъ составѣ человѣческаго духа. Но Критика Чистаго Разума поступала различно по отношенію къ этимъ двумъ понятіямъ. Относительно перваго изъ того факта, что

мы обладаемъ нашимъ чувственнымъ способомъ интуиціи, слѣдуетъ, что мы, люди, не можемъ обладать интеллектуальной интуиціей. Напротивъ, по вопросу о свободѣ въ рѣшеніи третьей антиноміи уже получилась возможность того, что естественно-необходимый рядъ волевыхъ рѣшеній, взятый цѣликомъ, который протекъ или долженъ протечь сообразно требованіямъ опыта, служитъ лишь проявленіемъ умопостигаемаго характера, которому можно, не впадая въ противорѣчіе, приписывать причинность путемъ свободы, какъ признакъ этого характера. Такимъ образомъ сама же Критика Чистаго Разума допускаетъ для человѣка, какъ для существа умопостигаемаго, возможность свободы, между тѣмъ какъ она должна отрицать возможность интеллектуальной интуиціи для познавательной дѣятельности.

Такимъ образомъ Критика Практическаго Разума явно опирается на Критику теоретическаго разума, считая уже доказаннымъ со стороны послѣдней, что относительно реальности свободы, которой въ первой приписывается значеніе условія нравственной жизни, не въ силахъ судить ограниченное опытомъ, познаніе, т.-е. послѣднее не можетъ утверждать ее, а въ состояніи только отрицать ее въ предѣлахъ міра явленій. Этимъ въ трансцендентальномъ методѣ пріобрѣтается та точка зрѣнія, что теоретическое познаніе не можетъ оспаривать у нравственнаго закона права на апріорность, на которое онъ претендуетъ, и что всякая попытка объяснить это право теоретическимъ путемъ также тщетна, какъ и всякая попытка его оспаривать. Такимъ образомъ практическое убѣжденіе совершенно не зависитъ отъ теоретическаго знанія, со стороны котораго оно не можетъ ни ожидать поддержки, ни опасаться опроверженія. Кантъ придалъ вопросу о различіи морали и метафизики (а раньше эту разницу всегда выставляли только такимъ образомъ, что въ противоположность знанію настойчиво указывали на эмпирическое чувство) такую глубину, что довелъ его до глубочайшаго анализа человѣческаго разума. Всякимъ метафизическимъ умозрѣніямъ и всякому эмпирическому познанію онъ одинаково противопоставляетъ не смутное чувство отдѣльнаго человѣка, а убѣжденіе, наполняющее и объединяющее все человѣческое общество — убѣжденіе въ абсолютной обязательности нравственнаго законодательства. Если показано, что это необходимое и общезначущее убѣжденіе не можетъ ожидать ни подтвержденія, ни опроверженія со стороны знанія, то отсюда слѣду-

етъ, что оно существуетъ вполнѣ самостоятельно, что его апріорность никогда не можетъ быть теоретически ни доказана, ни опровергнута; что въ него и можно, и должно только вѣровать. Тотъ не принадлежитъ къ числу нравственныхъ людей, кто не убѣжденъ въ абсолютной общезначимости и необходимости нравственнаго обязательства, въ какой бы зависимости ни была она отъ эмпирическихъ условій, кто не убѣжденъ въ апріорности категорическаго императива; и это убѣжденіе составляетъ нераздѣльную составную часть человѣческаго разума: оно есть абсолютное правило чистаго практическаго разума. Безполезно пытаться теоретически доказать право этого нравственнаго убѣжденія; безполезно пытаться и подорвать его. Оно существуетъ въ видѣ абсолютнаго факта нравственнаго сознанія, и вѣра въ его реальность представляетъ собой общую для всякаго человѣческага разума необходимость. Какъ въ Критикѣ Чистаго Разума главное дѣло въ томъ, чтобы указать всеобщее и необходимое знаніе, такъ въ Критикѣ Практическаго Разума—въ томъ, чтобы указать *всеобщую* и *необходимую вѣру*. Но вѣра по самому своему понятію не можетъ опираться на знаніе, а можетъ быть лишь извлечена наружу и освобождена отъ измѣнчивыхъ покрововъ своей эмпирической формы.

Если центральнымъ пунктомъ этой нравственной вѣры служитъ апріорность значенія нравственнаго закона, то эта вѣра должна распространяться и на всѣ тѣ условія, при которыхъ только возможенъ этотъ законъ. Согласно этому, практическая вѣра реализируетъ всѣ тѣ идеи, которыя могутъ быть выведены въ качествѣ условій нравственной жизни. Но эта реализація происходитъ не въ формѣ знанія, а въ формѣ вѣры; поэтому, если на этомъ основаніи Кантъ строитъ свою *этическую метафизику сверхчувственнаго*, то это «моральное доказательство» никогда нельзя понимать въ смыслѣ теоретическаго. Очень быстро исказили Канта, думая, будто бы основныя черты этой части его ученія сводятся, приблизительно, къ слѣдующему: нравственная жизнь есть фактъ; этотъ фактъ возможенъ лишь подъ условіемъ свободы и сверхчувственнаго міра; слѣдовательно, доказано, что существуютъ также свобода и сверхчувственный міръ. Подобное «доказательство» прямо противорѣчило бы всѣмъ основоположеніямъ трансцендентальной философіи и результатамъ Критики Чистаго Разума; и тотъ, кто приписываетъ его Кантовскому ученію, можетъ не удивляться, если видитъ въ

этомъ ученіи всего только огромное противорѣчіе. На самомъ дѣлѣ аргументація Канта есть аргументація ad hominem и гласитъ такъ: ты вѣруешь въ необходимость и общезначимость нравственнаго закона; слѣдовательно, ты долженъ вѣровать также и въ тѣ условія, при которыхъ только и возможна эта общезначимость и необходимость. Эти условія—свобода и сверхчувственный міръ; слѣдовательно, ты долженъ, если все твое убѣжденіе не неосновательно, необходимо вѣрить также въ реальность свободы и сверхчувственнаго міра. Вслѣдствіе этого Кантъ называетъ идеи, на которыя должна распространяться дѣятельность практической вѣры, *постулатами чистаго практическаго разума*; поэтому справедливо сказалъ Шиллеръ, что это ученіе «всовываетъ въ совѣсть» то, чего нельзя доказать.

Здѣсь въ практической философіи снова появляются тѣ идеи, которыя теоретическая философія рѣшалась разсматривать, лишь какъ высочайшія, невыполнимыя для познанія, задачи процесса представленія; и такимъ образомъ оказывается, что корень этихъ задачъ заключается не столько въ теоретическихъ, сколько въ практическихъ мотивахъ. Но здѣсь онѣ появляются въ нѣсколько иной послѣдовательности, такъ какъ исходнымъ пунктомъ для этой *метафизики нравственной вѣры* должна служить идея свободы, къ которой привелъ анализъ нравственнаго сознанія, какъ къ основѣ послѣдняго. Поскольку мы хотимъ стоять за необходимость и общезначимость нравственныхъ обязанностей, постолько мы должны вѣровать въ то, что наша воля въ состояніи сама давать себѣ законы и сообразовать съ ними свои поступки, т.-е., что она свободна. Раньше, до Канта, дѣлалась попытка теоретически доказать существованіе свободы воли и отсюда вывести нравственное законодательство; слѣдовательно, раньше старались обосновать «я долженъ» черезъ посредство «я могу». Практическая вѣра Канта идетъ обратнымъ путемъ. Она исходитъ изъ категорическаго, неоспоримаго, убѣжденія въ существованіи долга, и отсюда пріобрѣтаетъ нравственную увѣренность въ возможности его осуществленія. Для Канта имѣетъ рѣшающее значеніе практическое правило: ты можешь, потому что ты долженъ.

Существенное значеніе этой основанной на вѣрѣ достовѣрности существованія свободы состоитъ именно въ томъ, что она вмѣстѣ съ тѣмъ заключаетъ въ себѣ и *достовѣрность реальности сверхчувственнаго міра вещей въ себѣ;* ибо, коль скоро свобода

не встрѣчается во всемъ объемѣ чувственнаго міра, то она должна принадлежать міру сверхчувственному. Свободы можно искать лишь у вещей въ себѣ, такъ какъ всѣ явленія подчинены закону причинности. *Такимъ образомъ наше убѣжденіе въ свободѣ нашей воли реализируетъ понятіе вещей въ себѣ, которое для теоретической философіи остается всего только роблемпатическимъ.* Наше нравственное сознаніе заставляетъ насъ вѣрить въ существованіе рядомъ съ нашимъ опытнымъ міромъ того другаго міра, который познаніе могло выставлять, лишь какъ возможный; и такимъ образомъ оправдывается названіе царства явленій, данное міру нашихъ представленій. Въ моральной вѣрѣ мы должны держаться того убѣжденія, что мы представляемъ собой не только явленія въ мірѣ чувственномъ, но сверхъ того—еще и лица въ мірѣ умопостигаемомъ. Наше нравственное самопознаніе показываетъ намъ, что мы — двойныя существа, и что наша жизнь движется на границѣ міра чувственнаго и сверхчувственнаго. Въ качествѣ чувственныхъ существъ мы подчинены законамъ пространства, времени и категорій, въ качествѣ существъ умопостигаемыхъ мы свободны и сами даемъ себѣ міровой законъ долга. Въ качествѣ характера эмпирическаго мы во всемъ развитіи нашей волевой жизни обусловлены естественной необходимостью; но этотъ эмпирическій характеръ есть лишь доступная для нашего познанія форма проявленія *нашего умопостигаемаго характера*, представляющаго истинную причину этихъ явленій и несущаго за нихъ отвѣтственность. Голосъ этого умопостигаемаго характера въ эмпирическомъ характерѣ становится слышенъ черезъ посредство совѣсти; ибо сколько ни учитъ насъ знаніе тому, что взятыя порознь волевыя рѣшенія происходятъ согласно неизбѣжнымъ законамъ природы, все же наше нравственное сознаніе говоритъ намъ, что весь этотъ нашъ эмпирическій характеръ, взятый въ его цѣломъ, есть слѣдствіе нашего умопостигаемаго характера, который, въ силу своей свободы, могъ бы быть инымъ. Такимъ-то путемъ при помощи феноменализма Кантъ разрѣшаетъ антиномію относительно свободы и естественной необходимости; и его ученіе объ умопостигаемомъ и эмпирическомъ характерѣ есть глубокомысленное формулированіе посредствомъ понятій того Платоновскаго миѳа, который за необходимый процессъ волевыхъ рѣшеній дѣлалъ отвѣтственнымъ внѣвременный и доміровой актъ свободнаго выбора индивиду-

ума. Въ дѣйствительности, въ основѣ двухъ этихъ, близко другъ къ другу стоящихъ ученій лежитъ общее стремленіе соединить научный взглядъ на психологическій механизмъ волевой жизни человѣка съ нравственнымъ сознаніемъ отвѣтственности.

Обосновавъ такимъ образомъ съ помощью вѣры въ нравственный законъ вѣру въ свободу и реальность сверхчувственнаго міра вещей въ себѣ, Кантъ считаетъ возможнымъ развить еще далѣе эту практическую метафизику. Но для этого онъ пользуется аргументомъ, который ведетъ его за предѣлы точки зрѣнія, служащей основаніемъ для его моральной философіи, и отчасти приводитъ его къ старымъ ученіямъ. Удивительное соединеніе чувственнаго и сверхчувственнаго въ человѣческомъ существѣ отражается въ антагонизмѣ между жизнью нашихъ естественныхъ и нашихъ нравственныхъ стремленій. Высшимъ принципомъ для первой является благополучіе, для второй—выполненіе нравственнаго закона, называемое нами добродѣтелью. Но человѣческая природа едина; и это единство требуетъ высшаго синтеза обѣихъ сторонъ нашего существа. А такъ какъ, согласно съ приматомъ практическаго разума, этотъ синтезъ можетъ состоять лишь въ подчиненіи чувственнаго момента сверхчувственному, то отсюда вытекаетъ синтетическое положеніе, что для нашего нравственнаго сознанія достойной благополучія является одна лишь добродѣтель. Между тѣмъ какъ ранѣе Кантъ съ полнымъ ригоризмомъ училъ, что нравственная добродѣтель состоитъ въ безусловномъ подчиненіи закону долга, безъ всякаго отношенія къ благополучію, теперь въ качествѣ понятія *высшаго блага* онъ выставляетъ требованіе, чтобы мы мыслили міръ такимъ образомъ, будто въ немъ добродѣтель не только достойна благополучія, но и причастна ему. Тотъ самый человѣкъ, который достаточно серьезно понималъ жизнь, чтобы сказать, что всѣ мы существуемъ не для того, чтобы достигнуть благополучія, а для того, чтобы исполнить свой долгъ, — тотъ самый человѣкъ настолько не могъ оторваться отъ послѣдняго остатка эвдемонизма, заложеннаго въ душѣ человѣческой, что призналъ неотъемлемой составной частью всеобщей и необходимой нравственной вѣры убѣжденіе въ томъ, что въ послѣдней инстанціи на долю человѣка, нравственно поступающаго, должно выпасть также и высшее благополучіе. На этомъ основываются и оба другіе постулата

практическаго разума. Что добродѣтельный человѣкъ въ земной жизни не достигаетъ благополучія съ помощью своего нравственнаго образа дѣйствій, это фактъ; поэтому, если вѣрить въ реальность высшаго блага, то его можно достигнуть не въ мірѣ чувственныхъ явленій; а достижимо оно лишь потому, что человѣкъ въ сверхчувственномъ мірѣ ведетъ существованіе, выходящее за предѣлы міра чувственнаго и стоящее внѣ законовъ времени. Это и есть критическая идея о *безсмертіи* человѣческой души. Но и въ безсмертной жизни также еще не обезпечена реализація высшаго блага сама собой, потому что по смыслу понятія причинной естественной необходимости еще вовсе не слѣдуетъ, чтобы добродѣтель, въ силу естественной необходимости, приводила къ благополучію, хотя бы даже и въ безконечномъ процессѣ (processus in infinitum). Такимъ образомъ мы потому лишь увѣрены въ осуществленіи высшаго блага, что вѣримъ въ *моральный міровой порядокъ*, устроившій естественно-необходимый процессъ такимъ образомъ, что въ послѣдней инстанціи добродѣтель ведетъ къ благополучію. Такой общій порядокъ и взаимное пополненіе міра чувственнаго и сверхчувственнаго мыслимо лишь чрезъ посредство наивысшаго и абсолютнаго существа, чрезъ посредство *Божества*. Вслѣдствіе этого, насколько крѣпка должна быть вѣра въ реальность высшаго блага, настолько же крѣпка она должна быть и въ бытіе Бога.

Такимъ образомъ три идеи теоретическаго разума—космологическая, психологическая и теологическая — превращаются въ три постулата практическаго разума: свободу, безсмертіе и Божество. Всеобщая и необходимая вѣра нравственнаго сознанія заключаетъ въ себѣ для Канта метафизику сверхчувственнаго міра, въ которой наша вѣра, опирающаяся на разумъ, учитъ насъ, что мы—свободныя и безсмертныя существа, причастныя нравственному, опредѣленному Божествомъ, міровому порядку. Въ своей практической глубинѣ человѣческій разумъ находится въ связи съ порядкомъ сверхчувственнаго міра, относительно котораго теоретическое сознаніе обладаетъ лишь указаніями на его возможность, и то лишь потому, что его задачи опредѣляются нравственной волею.

Лишь въ связи съ этимъ становится вполнѣ понятнымъ положеніе Канта по отношенію къ метафизикѣ, поскольку она хочетъ дать представленіе о мірѣ сверхчувственномъ и недоступномъ опыту. Какъ знаніе науки, она невозможна; а какъ убѣ-

жденіе вѣры, она не только возможна, но даже всеобщимъ и необходимымъ образомъ обоснована въ нравственномъ разумѣ человѣка. А въ зависимости отъ этого ученіе объ этомъ разумѣ, т.-е. этика, не можетъ опираться ни на какое-либо частное, сообразное съ опытомъ основаніе, ни на какую-либо попытку научной метафизики, а лишь на анализъ апріорности нравственнаго сознанія. И это ученіе не только не можетъ быть выведено изъ міровоззрѣнія, пріобрѣтеннаго теоретическимъ путемъ, но, напротивъ, оно служитъ тѣмъ единственнымъ путемъ, которымъ можно пріобрѣсти убѣжденіе въ сверхчувственной сущности вещей, причемъ послѣдней, однако, никогда нельзя доказать, а можно лишь вѣрить въ нее.

Въ этомъ смыслѣ Кантъ называетъ вѣру разума «оріентирующей» точкой зрѣнія, которая ведетъ критическую философію во «мракъ сверхчувственнаго» и которая одна оберегаетъ ее отъ того, чтобы она въ немъ не заблудилась. Отъ научнаго познанія нѣтъ никакого пути къ сверхчувственному. Даже та особенная мистическая способность воспріятія, которая, въ качествѣ, точнаго чувства, должна доставлять непосредственную увѣренность въ существованіи сверхчувственныхъ силъ,—даже она отвергается Кантомъ на томъ основаніи, что ея нельзя найти въ области человѣческаго опыта. Называютъ-ли ее, вмѣстѣ съ положительными религіями, сверхъестественнымъ откровеніемъ, или, вмѣстѣ съ мистиками и представителями философіи чувства сверхчувственной способностью воспріятія,—для Канта она есть воображеніе или, въ лучшемъ случаѣ, мечтательность. Окончательное рѣшеніе вопроса о томъ, должны-ли считаться истинными и божественными подобныя представленія, выдаваемыя за откровенія или за сверхчувственныя воспріятія, въ общезначущей и необходимой формѣ можетъ быть получено лишь чрезъ посредство разума, но, конечно, не теоретическаго, а лишь практическаго. Всякое содержаніе представленія о сверхчувственномъ мірѣ должно быть привлечено къ нравственному суду и обслѣдовано по отношенію къ своему соотвѣтствію съ вѣрой разума. Автономная воля можетъ признавать какую-нибудь заповѣдь. какъ божественную, лишь потому, что эта заповѣдь нравственна, а сама воля полна вѣры въ реальность моральнаго міроваго порядка, обусловленнаго Божествомъ. Въ этомъ отношеніи къ эмпирическимъ формамъ вѣры приложимы слова: «отъ плодовъ ихъ познаете ихъ». Такимъ образомъ Кантъ на мѣсто

теологической или метафизической морали ставитъ понятіе *моральной теологіи*: апріорная вѣра практическаго разума обусловливаетъ метафизику сверхчувственнаго, вершиной которой служитъ идея Божества. Однако *философія религіи* ограничивалась бы одними этими постулатами моральной вѣры лишь въ томъ случаѣ, если бы у нея не было никакого другаго источника убѣжденій, кромѣ чистаго практическаго разума. Но религіозная жизнь есть эмпирическій фактъ. Она заключаетъ въ себѣ отношеніе дѣйствительнаго человѣка къ идеямъ практическаго разума. Поэтому въ критической системѣ философія религіи состоитъ въ подчиненіи дѣйствительной, религіозной жизни человѣка этой метафизикѣ вѣры. Философія религіи не есть описаніе дѣйствительной, столь безконечно многообразной, религіозной жизни человѣка; она не есть также научное обоснованіе какого-нибудь изъ религіозныхъ ученій; но задача ея состоитъ въ опредѣленіи того, что въ религіозной жизни обусловлено исключительно разумомъ, т.-е. практическими постулатами. Если каждая изъ существующихъ религій, въ силу своего историческаго происхожденія, заключаетъ въ себѣ эмпирическіе элементы, то философія религіи должна раскрыть, какіе изъ догматовъ вѣры навязаны религіозному процессу чисто-моральной вѣрой,

Какъ для метафизики природы необходимо было позаимствовать у опыта общее понятіе движенія, чтобы подвести его подъ категоріи, такъ и философія религіи должна констатировать *основной фактъ религіозной жизни*, чтобы поставить его въ извѣстное отношеніе къ моральной вѣрѣ. При анализѣ этого факта точкой отправленія для Канта служитъ основное отношеніе эмпирическаго человѣка къ нравственному закону. Въ нашемъ сознаніи нравственный законъ является въ видѣ категорическаго императива, въ видѣ требованія, которое безусловно слѣдовало бы выполнять, но которое не безусловно выполняется. Императивный характеръ нравственнаго закона былъ бы невозможенъ, если бы человѣкъ въ совершенствѣ выполнялъ этотъ законъ; поэтому, если это понятіе «слѣдовало бы» влечетъ за собой для моральной вѣры убѣжденіе въ возможности, то не менѣе того оно заключаетъ въ себѣ сознаніе невыполненія его въ опытѣ. Для человѣка не существуетъ нравственнаго сознанія безъ сознанія собственнаго нравственнаго несовершенства и собственной нравственной негодности. Отсюда развивается

точно такая же *необходимая и всеобщая потребность разума* освободиться отъ этого несовершенства; а такъ какъ въ самомъ нравственномъ познаніи это несовершенство признано неотъемлемой принадлежностью человѣческой природы, то эта потребность превращается въ желаніе быть искупленнымъ отъ этого несовершенства. Такимъ образомъ *потребность въ искупленіи*, понимаемая въ своемъ моральномъ смыслѣ, оказывается необходимой составной частью общей человѣческой организаціи, какъ продуктъ практическаго разума; въ ней то Кантъ и видитъ основной фактъ религіозной жизни.

Отсюда понятно то близкое внутреннее отношеніе, въ которомъ находится Кантовская философія религіи къ христіанству; ибо христіанство и есть та религія, которая всего яснѣе и убѣдительнѣе ввела въ сознаніе этотъ истинный зародышъ всякой религіозной жизни и положила его въ основаніе всей своей догматической стороны. Поэтому религіозно-философское ученіе Канта развивается такимъ образомъ, что оно стремится показать, въ какомъ смыслѣ должно разумѣть основныя ученія христіанства на основаніи одного только разума и понимать ихъ, какъ примѣненіе чисто-моральной вѣры къ факту потребности въ искупленіи. Точкой отправленія для этого ученія Канта служитъ поэтому философская обработка того ученія, которое служитъ наиболѣе яркимъ выраженіемъ этой потребности въ искупленіи—ученія о грѣхѣ. Фактъ нужды въ искупленіи, безъ сомнѣнія, коренится гдѣ-нибудь въ двойственности человѣческой природы, въ силу которой (двойственности) естественный механизмъ со своимъ стремленіемъ къ благополучію находится въ отношеніи антагонизма къ нравственнымъ законамъ. Но стремленіе къ благополучію, возникающее подъ вліяніемъ чувственныхъ побудительныхъ причинъ, ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть зломъ, такъ какъ зло, точно такъ же, какъ и добро, обозначаетъ моральный критерій и не имѣетъ никакого смысла въ предѣлахъ даннаго въ явленіяхъ механизма побужденій. Предикаты: добрый и злой, непримѣнимы ни въ мірѣ умопостигаемомъ, ни въ мірѣ чувственномъ, если ихъ взять порознь. Тамъ, гдѣ имѣетъ значеніе одинъ только нравственный или же—одинъ только естественный законъ, тамъ нѣтъ ни добраго, ни злаго. Доброе и злое предполагаютъ извѣстное отношеніе между чувственными и нравственными мотивами. Нравственный законъ требуетъ подчиненія побужденій чувственныхъ нравствен-

нымъ; и мы называемъ доброй или святой волей ту, въ которой дѣйствительно властвуетъ это отношеніе. Но въ дѣйствительности въ человѣческомъ существѣ это правильное отношеніе между побудительными причинами съ самаго начала существуетъ въ обратномъ видѣ. Эту исконную «наклонность» человѣческой природы отодвигать въ сторону уже познанный нравственный законъ и слѣдовать чувственному побужденію Кантъ называетъ *кореннымъ зломъ*: оно есть фактъ, но фактъ непонятный. Его нельзя объяснить ни изъ эмпирическаго характера единичнаго субъекта, ни изъ фактическаго отношенія между экземплярами рода человѣческаго, слѣдующими другъ за другомъ во времени. Грѣхопаденіе не можетъ быть понято ни какъ фактъ однократный, наслѣдственно передающійся въ видѣ своихъ послѣдствій, ни какъ фактъ, зáново совершающійся въ каждомъ индивидуумѣ. Библейскій же разсказъ о грѣхопаденіи долженъ быть разсматриваемъ, какъ символическое выраженіе нашего сознанія этого факта. Но моральная вѣра, противопоставляющая характеру эмпирическому умопостигаемый, должна въ послѣднемъ искать причины для всѣхъ проявленій зла въ первомъ; и хотя эта вѣра не можетъ понять взаимоотношенія этихъ двухъ характеровъ, все-таки она пріобрѣтаетъ огромную силу тѣмъ, что при помощи этого противопоставленія одного характера другому образуется убѣжденіе въ томъ, что вину за коренное зло несетъ не форма явленія, обусловленная естественной необходимостью, а наисокровеннѣйшая сторона человѣка.

Отсюда сама собой вытекаетъ вся задача религіозной жизни. Она заключается *въ борьбѣ между добрымъ и злымъ началомъ* въ человѣкѣ, въ борьбѣ, которая должна вести къ конечной побѣдѣ добраго начала, существующаго въ насъ въ видѣ абсолютнаго сознанія долга. Такимъ образомъ, эта задача сводится къ уничтоженію вышеупомянутаго неправильнаго отношенія между мотивами и къ установленію на мѣсто ихъ противоположнаго отношенія. Но противоположность здѣсь не въ степени, а въ принципѣ. Вслѣдствіе этого требуемое превращеніе не можетъ быть съ успѣхомъ произведено ни путемъ постепеннаго процесса, ни путемъ эмпирическаго событія въ эмпирическомъ характерѣ. Это превращеніе, напротивъ, предполагаетъ, что въ самомъ умопостигаемомъ характерѣ, который и составляетъ причину кореннаго зла, произошло его полное превра-

щеніе и, вмѣстѣ съ тѣмъ, самопроизвольное сотвореніе зáново его существа. Но этотъ актъ умопостигаемаго характера, это его свободное «возрожденіе» такъ же мало понятно, какъ и происхожденіе зла. Измѣненіе въ умопостигаемомъ мірѣ никогда не можетъ быть доступно познанію, такъ какъ для него не имѣетъ силы то единственное условіе, при которомъ только и могутъ быть познаваемы измѣненія—интуиція времени: собственно говоря, даже самое понятіе измѣненія, какъ предполагающее извѣстный промежутокъ времени, лишено всякаго содержанія, въ примѣненіи къ міру умопостигаемому. Но вѣра въ возможность подобнаго возрожденія должна существовать, такъ какъ въ противномъ случаѣ немыслимо было бы уничтоженіе кореннаго зла и удовлетвореніе потребности въ искупленіи. Пусть никогда нельзя понять, какимъ образомъ совершается это возрожденіе, все же для вѣры доступны его условія Вся борьба со зломъ обусловливается существующей въ насъ идеей добра. Но и она оставалась бы въ бездѣйствіи, если бы мы не были убѣждены въ ея осуществимости. Такимъ образомъ искупляющая сила можетъ состоять лишь въ той живости, съ которой въ нашемъ сознаніи дѣйствуетъ идеалъ абсолютно-добраго и совершеннаго человѣка. Вслѣдствіе этого истиннымъ условіемъ для совершенія возрожденія является это представленіе *объ идеальномъ человѣкѣ въ нравственномъ* смыслѣ этого слова и вѣра въ реальность этого идеала. Поскольку же въ этомъ идеалѣ достигъ своего полнаго господства божественный міровой порядокъ, постолько онъ (идеалъ) образуетъ представленіе о божественномъ человѣкѣ или о Богочеловѣкѣ; а поскольку идеалъ этотъ есть именно идеалъ нашего собственнаго практическаго разума, постолько Богочеловѣкъ образуетъ ту искупительную силу, съ помощью которой осуществляется возрожденіе. Въ этомъ нравственномъ идеалѣ человѣчества и въ стремленіи къ его осуществленію приходятъ къ примиренію всѣ слабости индивидуумовъ и искупляется ихъ грѣхъ. На мѣсто того неоплатнаго (если его взять самъ по себѣ) долга, которымъ обременило себя коренное зло, выступаетъ уже практическая любовь къ этому идеалу.

Въ такомъ-то духѣ даетъ Кантъ свое моральпо-философское толкованіе основныхъ догматовъ христіанства. Онъ далекъ отъ той неспособности къ болѣе глубокому пониманію, съ которой ходячій раціонализмъ пустилъ въ обращеніе нѣсколько метафи-

зическихъ понятій на потребу популярнаго морализированія. Со всей серьезностью своей глубоко-нравственной натуры онъ понимаетъ потребность искупленія, какъ необходимое стремленіе человѣческаго разума, понимаетъ глубокомысленно тѣ формы, которыя по чисто нравственнымъ основаніямъ должна принимать эта потребность, и показываетъ, что отличительныя черты христіанскаго ученія, егоспецифическій характеръ, тожественны съ этими формами. Онъ не знаетъ никакой другой естественной религіи, кромѣ раціональнаго познанія. Но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ считаетъ религіозную жизнь не за мнимое, а за необходимое истеченіе дѣятельности нравственнаго разума; и вмѣсто того, чтобы высокомѣрно осуждать дѣйствительную жизнь человѣчества, онъ, напротивъ, понимаетъ, что христіанство, какъ высочайшій продуктъ развитія религіозной жизни, своимъ основнымъ содержаніемъ сдѣлало истинный зародышъ этой жизни и въ своихъ догматахъ символически изложило идеи возникающей изъ самого разума вѣры. Въ этомъ смыслѣ Кантъ, какъ и Лессингъ, стоитъ, говоря относительно, очень близко къ той умозрительной теологіи, которую старалась развить мистика среднихъ вѣковъ и реформаціоннаго періода, съ тѣмъ лишь различіемъ, что, въ качествѣ всеобщаго и необходимаго содержанія положительныхъ теологическихъ формулъ, онъ всегда стремился выставить не теоретическое познаніе, а лишь потребности нравственной вѣры. Поэтому раціоналистовъ разочаровало близкое отношеніе, существовавшее между его философіей религіи и положительнымъ христіанствомъ. Между тѣмъ какъ сами они отвергали именно таинства христіанства, Кантъ видѣлъ въ нихъ символическое выраженіе потребностей нравственнаго разума. Чѣмъ симпатичнѣе было для нихъ обоснованіе религіи съ помощью морали, тѣмъ болѣе отпугивало ихъ то, что Кантъ совершенно серьезно принималъ это обоснованіе, что онъ не довольствовался фразами объ угожденіи Богу и о совершенствованіи въ безсмертной жизни, а раскрывалъ тѣ таинства, которыя носитъ въ себѣ нравственное сознаніе со своими потребностями и со своей вѣрой, и для которыхъ нельзя подъискать дальнѣйшихъ основаній, а затѣмъ находилъ эти таинства въ положительной религіи, которую раціоналисты считали уже ниспровергнутой и сокровеннаго смысла которой они на дѣлѣ никогда не понимали.

Но и здѣсь также видно, какъ Кантъ занялъ мѣсто выше

всѣхъ партій: именно, это обнаруживается въ той не менѣе основательной антипатіи, съ которой и конфессіональное правовѣріе встрѣтило и преслѣдовало его «Религію въ границахъ одного разума»; вѣдь нашъ философъ одинаково отодвинулъ въ ней на свое мѣсто, настолько же положительный элементъ, насколько и раціональный. Почему же, пришлось ему спросить, основоположенія разумной вѣры облекаются не въ чисто-моральную форму, а въ положительную форму догматовъ? Причина этого, отвѣчаетъ Кантъ, заключается въ нравственной слабости человѣческой природы. Человѣкъ неспособенъ слѣдовать одному только нравственному побужденію, пока оно выступаетъ предъ нимъ исключительно лишь въ незыблемомъ величіи нравственнаго закона. Онъ не въ состояніи выполнять послѣдняго, пока онъ понимаетъ его лишь, какъ самому себѣ данный законъ, какимъ въ дѣйствительности онъ только и можетъ быть. Законъ этотъ получаетъ для него силу лишь путемъ того, что человѣкъ представляетъ его себѣ въ формѣ божественныхъ заповѣдей. Конечно, такое представленіе, взятое какъ вѣра, уже оправдано, коль скоро вмѣстѣ съ тѣмъ показано, что для философскаго пониманія заповѣди лишь потому и могутъ имѣть значеніе божественныхъ, что онѣ познаны, какъ нравственныя, и что обратное никогда не должно быть. Но въ дѣйствительной общественной жизни человѣку приходится при эмпирическомъ объясненіи заповѣдей пользоваться вѣрой въ ихъ божественное происхожденіе, какъ мотивомъ, подкрѣпляющимъ дѣйствіе нравственнаго закона. Здѣсь лежитъ начало и объясненіе всѣхъ дальнѣйшихъ формъ, которыя принимала вѣра чистаго разума въ положительныхъ религіяхъ, при содѣйствіи эмпирическихъ моментовъ представленія о ней. Но одинъ этотъ моментъ самъ по себѣ повелъ бы въ области религіозной жизни лишь къ возникновенію индивидуальныхъ убѣжденій; въ дѣйствительности же дѣло идетъ объ осуществленіи практической вѣры въ человѣческомъ обществѣ. Отсюда возникаетъ потребность разума, чтобы тѣ, кто сходятся между собой въ этой вѣрѣ и кто хочетъ относительно нея оставаться въ согласіи другъ съ другомъ, образовали *этическое государство*: *церковь*. Согласно своему понятію или согласно идеалу вѣры, церковь есть всеобщее и необходимое нравственное единеніе всѣхъ возродившихся людей. Но это—идеалъ, въ осуществленіе котораго должно вѣрить, но который въ опытѣ не осу-

ществляется. Въ опытѣ идеалъ церкви превращается въ эмпирически объясняемыя формы, выступившія въ исторіи. Ихъ взаимное отношеніе и цѣнность опредѣляется въ зависимости отъ ихъ приближенія къ идеалу «невидимой церкви». Въ этомъ отношеніи Кантъ вполнѣ стоитъ на *исторической* точкѣ зрѣнія Лессингова воспитанія человѣческаго рода, съ тою лишь разницей, что на мѣсто воспитанія черезъ посредство откровенія онъ ставитъ развитіе всеобщей и необходимой потребности разума. Исторія религій есть процессъ нравственнаго просвѣщенія, процессъ, въ которомъ человѣчество все съ бо̀льшимъ совершенствомъ и бо̀льшей чистотой сознаѐтъ ту апріорную вѣру, основаніе для которой коренится въ организаціи самого разума. Донынѣ высшей точки это развитіе достигаетъ въ христіанствѣ, въ основныхъ ученіяхъ котораго практическая вѣра достигла въ символической формѣ своего полнаго самопознанія. Но этимъ исторія религій еще не завершилась. Въ ней еще нѣтъ церкви невидимой. А тамъ, гдѣ видимыя церкви хотятъ присвоить себѣ значеніе завершенія этого развитія; гдѣ онѣ считаютъ себя чѣмъ-то бо̀льшимъ, чѣмъ исторически обусловленными воспитательными учрежденіями по отношенію къ церкви невидимой; гдѣ «статутарный моментъ», безъ котораго онѣ невозможны въ своей эмпирической организаціи, стремится подавить истинный моральный смыслъ, во имя котораго онъ только и имѣетъ цѣнность и смыслъ; гдѣ религія нравственной вѣры превратилась въ исполненіе церковныхъ обрядовъ для снисканія благоволенія—тамъ, говоритъ Кантъ, видимыя церкви превращаются въ разсадники рабства и лицемѣрія. Такимъ образомъ Кантъ, подобно раціонализму, даетъ критику положительныхъ религій съ помо̀щью «чистой» религіи. Но послѣдняя является для него не системой естественныхъ истинъ, а нравственной вѣрой, связанной необходимымъ и всеобщимъ образомъ съ апріорной человѣческой потребностью въ искупленіи. Существуетъ-ли эта «чистая» религія въ опытѣ, или нѣтъ, это такъ-же безразлично для ея значенія, какъ эмпирическая реальность нравственнаго поведенія для значенія нравственнаго закона. И то, и другое, и нравственный законъ, и разумная вѣра—абсолютные идеалы, обусловливающіе развитіе эмпирической жизни человѣка и опредѣляющіе ея цѣнность, между тѣмъ какъ сами они въ этой жизни никогда вполнѣ не достигаются.

Изъ апріорности нравственнаго закона слѣдуетъ такимъ об-

разомъ метафизика вѣры; а изъ примѣненія ея къ потребности человѣка въ искупленіи получается философія религіи. Но отсюда должна возникать еще и метафизика, въ критическомъ смыслѣ апріорнаго опытнаго познанія, *метафизика нравовъ*, которая будетъ заключать въ себѣ хотя и не всеобщее и необходимое познаніе того, что дѣйствительно происходитъ, но зато всеобщіе и необходимые законы нравственнаго міра. Принципомъ ея должно быть подведеніе данныхъ эмпирическихъ отношеній человѣческой жизни подъ нравственный законъ и выводъ возникающихъ вслѣдствіе этого частныхъ императивовъ.

Нравственный же законъ требуетъ отъ насъ поступковъ, которые должны вытекать изъ нѣкотораго опредѣленнаго намѣренія. И съ нравственной точки зрѣнія не слѣдовало бы отдѣлять другъ отъ друга поступки и намѣренія, по крайней мѣрѣ—постолько, посколько изъ справедливаго намѣренія съ естественной необходимостью вытекаетъ справедливый поступокъ. Но въ области чисто внѣшняго склада человѣческой жизни эти поступки могутъ быть выполняемы и изъ личной выгоды, изъ привычки, или вслѣдствіе какого-нибудь внутренняго или внѣшняго принужденія. Здѣсь такимъ образомъ оказывается возможнымъ поступокъ безъ соотвѣтствующаго намѣренія. Сообразно съ этимъ, вышеупомянутая противоположность между моральностью и законностью дѣлитъ метафизику нравовъ на двѣ части. Если все, требуемое нравственнымъ закономъ, называется обязанностью, то намѣренія, которыхъ требуетъ нравственный законъ, Кантъ обозначаетъ именемъ *обязанностей добродѣтели*, а внѣшніе поступки, которыхъ онъ требуетъ, именемъ *обязанностей права*; и, сообразно съ этимъ, онъ разсматриваетъ порознь метафизическіе принципы ученія о добродѣтели и ученія о правѣ.

Для вывода частныхъ нравственныхъ предписаній категорическій императивъ является лишь въ формѣ принципа *охраненія человѣческаго достоинства*; однако, и въ этой формѣ онъ оказывается вполнѣ достаточнымъ. Этотъ принципъ опредѣляетъ въ положительномъ и отрицательномъ смыслѣ направленіе Кантовскаго ученія о добродѣтели. Если соотвѣтствующее добродѣтели намѣреніе направлено на охраненіе человѣческаго достоинства, то и обязанности могутъ существовать только по отношенію человѣка къ человѣку. Поэтому Кантовское ученіе исключаетъ обязанности какъ по отношенію къ высшимъ, такъ

и по отношенію къ низшимъ существамъ. По мнѣнію Канта, нѣтъ никакихъ обязанностей по отношенію къ животнымъ; но существуетъ обязанность по отношенію къ намъ самимъ и къ нашимъ ближнимъ «человѣчно» обращаться съ животными. Объ обязанности же по отношенію къ Богу рѣчь можетъ идти лишь въ религіозномъ вѣрованіи, а не въ нравственномъ ученіи, задачей котораго является приложеніе категорическаго императива къ опыту. Съ другой стороны обязанности, которыя можно вывести, какъ положительныя, подраздѣляются на обязанности человѣка по отношенію къ самому себѣ, и на обязанности по отношенію къ его ближнимъ. Въ развитіи ученія объ этихъ обязанностяхъ предъ нами выступаетъ на видъ личность Канта съ ея удивительными чертами, которыя подъ вліяніемъ возраста достигли крайней суровости. Весь онъ стоитъ предъ нами, когда мы узнаемъ его требованія: чтобы человѣкъ никогда не пренебрегалъ собой; чтобы онъ никогда не позволялъ попирать ногами свое право; чтобы онъ дѣлалъ все, что физически и духовно должно возвышать его и помочь ему въ поддержаніи его нравственной цѣнности. Характерно при этомъ то, что къ этимъ обязанностямъ человѣка по отношенію къ самому себѣ Кантъ причисляетъ также и правдивость. Причину предосудительности лжи онъ видитъ не во вредныхъ соціальныхъ послѣдствіяхъ лжи, а лишь въ одномъ томъ, что она унижаетъ человѣка передъ самимъ собой, что она безвозвратно губитъ въ немъ чувство собственнаго нравственнаго достоинства. Онъ такъ высоко цѣнилъ правдивость, что не задумался поставить эту обязанность человѣка по отношенію къ самому себѣ даже выше обязанностей по отношенію къ другимъ людямъ. Въ особой маленькой статьѣ онъ развиваетъ мысль, что не существуетъ нравственнаго права «лгать изъ человѣколюбія», что даже спасеніе друга отъ вѣрной смертельной опасности не можетъ быть куплено цѣной лжи; ибо лучше пусть погибнетъ чувственная жизнь одного человѣка, чѣмъ будетъ уничтожено нравственное достоинство другаго. Въ своей «*Педагогикѣ*», въ которой онъ въ общемъ слѣдовалъ принципамъ Руссо, дополняя ихъ лишь тонкими замѣчаніями, вытекавшими изъ его глубокаго знанія человѣка, онъ также главный центръ тяжести полагаетъ въ томъ, чтобы воспитывать ребенка въ духѣ правдивости и внушать ему съ самаго начала нравственное отвращеніе ко лжи, являющейся началомъ всѣхъ пороковъ. Лишь тамъ, гдѣ ребенокъ

лжетъ, умѣстны самыя тяжелыя наказанія, задѣвающія личное достоинство; ребенокъ долженъ чувствовать, какъ слѣдствіе лжи, что онъ «ничего не стóитъ». Характерно далѣе, какъ признакъ той удивительной серьезности, съ какой самъ Кантъ подводилъ всю свою собственную жизнь подъ категорическій императивъ, что въ казуистическихъ вопросахъ онъ тщательно трудится надъ тѣмъ, чтобы опредѣлить, какимъ образомъ и въ какихъ предѣлахъ должны быть выполняемы обязанности человѣка по отношенію къ самому себѣ въ различныхъ мелкихъ случаяхъ жизни, и что онъ при этомъ доходитъ до правилъ относительно діэты, общественныхъ удовольствій, вѣжливости и т. д. Но какъ ни педантично звучатъ эти соображенія, все же они служатъ лишь доказательствомъ того, что онъ самъ выполнялъ то, чего требовалъ въ качествѣ высшаго принципа для всей нравственной жизни: чтобы человѣкъ всегда и вездѣ сознавалъ свою обязанность, чтобы онъ поступалъ лишь согласно съ ней и чтобы при каждомъ шагѣ въ практической жизни онъ не пропускалъ случая строго провѣрить себя передъ своей совѣстью.

Въ изложеніи обязанностей по отношенію къ другимъ людямъ выступаетъ въ свою очередь еще сильнѣе ригоризмъ Канта. Здѣсь онъ прежде всего отказывается признать нравственную цѣнность за тѣми поступками, которые вытекаютъ изъ естественнаго чувства; «патологія состраданія» не принадлежитъ къ области морали. Если человѣкъ потому благодѣтельствуетъ другимъ людямъ, что не можетъ видѣть ихъ страданій, то это можетъ имѣть очень благопріятныя послѣдствія и можетъ быть очень выгоднымъ для общественной жизни; но нравственную цѣнность подобный поступокъ имѣетъ лишь тогда, когда онъ вытекаетъ изъ такого намѣренія, которое признаетъ благодѣяніе обязанностью и выполняетъ его вопреки собственной склонности. Здѣсь Кантъ дѣйствительно доходитъ до такихъ слѣдствій, что какъ будто бы необходимымъ условіемъ дѣйствительно нравственнаго поступка является вполнѣ безнравственная склонность индивидуума, и что всего больше препятствій для нравственнаго образа дѣйствій является со стороны именно такъ называемыхъ добрыхъ побужденій сердца. Сюда-то и мѣтили извѣстныя эпиграммы Шиллера, направленныя противъ Кантовскаго ригоризма; и дѣйствительно, онѣ попадаютъ въ его больное мѣсто. Данное Кантомъ опредѣленіе понятія нравствен-

ной жизни заранѣе предполагаетъ побѣду нравственнаго побужденія въ его борьбѣ съ побужденіемъ чувственнымъ; и такимъ образомъ нравственный законъ потерялъ бы для него свою цѣнность, если бы къ такому же результату приводилъ и естественный законъ психологическаго механизма. Цѣнность нравственнаго закона и обусловленнаго имъ свободнаго поступка заключается для Канта именно въ томъ, что онъ требуетъ чего-то иного сравнительно съ тѣмъ, къ чему привелъ бы законъ природы. «Я обязанъ» имѣетъ смыслъ лишь въ противоположность къ «я принужденъ». Императивный характеръ Кантовской этики неизбѣжно обусловливаетъ такое пониманіе жизни естественныхъ побужденій, согласно которому эта жизнь, предоставленная самой себѣ, не необходимо, а развѣ только случайно приводила бы къ законнымъ результатамъ, въ большинствѣ же случаевъ въ своихъ послѣдствіяхъ она прямо противорѣчила бы нравственному закону. Вслѣдствіе этого Кантъ неизбѣжно является защитникомъ *этическаго пессимизма*. Въ безусловномъ «я долженъ» нравственнаго закона заключается, въ видѣ предпосылки, положеніе, что ему противорѣчитъ естественное побужденіе. Человѣкъ чувствуетъ нравственный законъ, какъ норму, лишь потому, что противъ этого закона возстаетъ его естественное побужденіе. Этотъ этическій пессимизмъ сказался въ ученіи о коренномъ злѣ, и онъ-то принципіально разобщаетъ Канта съ Руссо, для котораго исконныя прекрасныя качества человѣческой природы были неопровержимымъ догматомъ.

Въ дальнѣйшемъ развитіи своего ученія Кантъ подраздѣляетъ обязанности по отношенію къ другимъ людямъ на обязанности любви и обязанности уваженія и въ заключеніе находитъ, что обѣ категоріи обязанностей съ наибольшимъ совершенствомъ соединяются въ отношеніи дружбы, которой онъ высказываетъ восторженныя похвалы, какъ самому чистому и самому нравственному изъ отношеній, возможныхъ между людьми. Въ этомъ ограниченіи нравственныхъ обязанностей личными отношеніями единичныхъ лицъ моральная философія Канта еще подчиняется общей тенденціи XVIII вѣка, который въ зависимости отъ своихъ принциповъ не могъ постигнуть нравственной цѣнности политическихъ учрежденій. Вслѣдствіе этого и этика Канта въ общемъ итогѣ тоже остается индивидуалистической: единичный человѣкъ въ его нравственной работѣ надъ самимъ собой и въ его

личныхъ отношеніяхъ къ другому человѣку—вотъ что въ его глазахъ служитъ объектомъ нравственнаго законодательства. Даже при раздѣленіи своего ученія на части Кантъ уже заранѣе относится къ общественнымъ учрежденіямъ такъ, какъ будто бы въ нихъ не высказывается никакихъ внутреннихъ, въ собственномъ смыслѣ слова нравственныхъ, отношеній человѣческой жизни, а одни лишь отношенія «легальныя»; между тѣмъ самъ же онъ и положилъ своими соображеніями о нихъ наиболѣе прочное начало рѣшенія научной задачи, состоящей въ томъ, чтобы сдѣлать сознательной ту нравственную цѣль, которую должны выполнять эти учрежденія, и ту нравственную основу, на которой они покоятся.

Это своеобразное положеніе Канта выступаетъ на видъ особенно сильно въ томъ, что у него отношенія между *философіей права* и этикой отличаются замѣчательной раздѣльностью и сложностью. Въ силу дѣлаемаго имъ разграниченія между легальностью и моральностью онъ твердо держится взгляда, высказаннаго Томазіусомъ, а послѣ него Вольфомъ, что ученіе о правѣ имѣетъ дѣло лишь съ внѣшней обстановкой человѣческой жизни. Въ этомъ ученіи дѣло идетъ о поступкахъ, а вовсе не о намѣреніяхъ. Оно представляетъ собою царство внѣшности и принужденія. Поступки могутъ быть вынуждаемы, а намѣренія—никогда. Но, съ другой стороны, для Канта правовая совмѣстная жизнь людей есть также и проявленіе ихъ практической сущности; а потому въ ней долженъ обнаруживать свое значеніе также и общій принципъ практическаго разума. Такимъ образомъ, на другихъ основаніяхъ, при помощи иныхъ формъ и формулъ, Кантъ въ концѣ концовъ приходитъ къ мысли Лейбница, что философія права должна составлять лишь одну изъ частей общей практической философіи и исходить изъ ея основныхъ принциповъ, хотя онъ и не допускаетъ, чтобы ученіе о правѣ опиралось на этику, т.-е. на ученіе о частныхъ нравственныхъ обязанностяхъ единичныхъ лицъ. Поэтому, хотя Кантъ и не кладетъ въ основаніе философскаго объясненія правовой жизни никакого нравственнаго отношенія, все-таки и эта жизнь служитъ въ его глазахъ выраженіемъ практическаго разума и потому должна быть выведена изъ его основнаго закона. А этотъ основной законъ есть законъ автономіи или свободы. *Свобода* является для Канта центральнымъ понятіемъ практической философіи: она есть основаніе индивидуальной

нравственности; она же есть понятіе, представляющее собой руководящую цѣль общественной жизни людей, такъ какъ въ послѣдней осуществленіе индивидуальной свободы необходимо должно приводить къ конфликтамъ. Политическая жизнь есть борьба людей за осуществленіе ихъ свободы. Если бы каждый желалъ пользоваться свободой только для выполненія нравственнаго закона, то не существовало бы никакого конфликта. Но человѣкъ золъ, онъ превращаетъ свою свободу въ произволъ, и потому приходится поставить вопросъ: существуютъ-ли условія, при которыхъ произволъ одного противъ другихъ можетъ быть ограниченъ черезъ посредство общаго закона свободы и при которыхъ такимъ образомъ можно избѣжать этихъ конфликтовъ? Общую совокупность этихъ условій Кантъ называетъ правомъ.

Отсюда тотчасъ же можно заключить, какъ Кантъ долженъ относиться къ понятію, которое естественное право называетъ правомъ прирожденнымъ. По ученію Канта, у человѣка нѣтъ ничего прирожденнаго, кромѣ свободы и неотъемлемаго права осуществлять ее, кромѣ способности самому ставить себѣ законъ и права поступать сообразно съ такимъ закономъ. Все остальное должно быть пріобрѣтено на основаніи этой свободы и черезъ посредство ея. Но человѣкъ не можетъ создавать правовыхъ отношеній для себя одного; они возникаютъ лишь потому, что существуетъ общая воля, которая санкціонируетъ осуществленіе свободы единичнаго лица въ извѣстныхъ границахъ и, притомъ, въ такихъ границахъ, что она не уничтожаетъ свободы другаго лица; и эта общая воля дѣлаетъ такимъ образомъ обязательными для всѣхъ подобныя притязанія единичнаго лица. Такая общая воля возможна лишь черезъ посредство государства; и потому для Канта право въ собственномъ смыслѣ слова возможно лишь внутри государства и черезъ посредство его. Ибо къ сущности права относится то, чтобы законы права были принудительными, такъ какъ они касаются внѣшняго склада человѣческой жизни; а принудительными они будутъ лишь вслѣдствіе главенства общей воли, выраженной въ общественныхъ учрежденіяхъ. Вслѣдствіе этого, хотя всѣ отношенія, принадлежащія къ понятію такъ называемаго частнаго права и регулирующія отношенія единичнаго лица къ другому единичному лицу, встрѣчаются уже и въ естественномъ состояніи, но они имѣютъ въ немъ лишь пред-

варительное значеніе (provisorisch), и только въ государствѣ дѣлаются «окончательными» (peremtorisch). Между этими отношеніями частнаго права Кантъ рядомъ съ вещнымъ правомъ собственности и личнымъ правомъ договора разсматриваетъ «вещно-личное» право брака и семьи. Для этихъ отношеній Кантъ съумѣлъ найти лишь ихъ правовую сторону; нравственная же сторона брака осталась у Канта до такой степени непонятой имъ, что едва-ли это можно объяснять однимъ лишь его личнымъ незнакомствомъ съ бракомъ. Онъ разсматриваетъ бракъ, лишь какъ правовое отношеніе; а въ его этику бракъ вообще не входитъ. И все-таки и здѣсь свое мнѣніе о моногаміи, какъ единственной законной формѣ брака, онъ подкрѣпляетъ нравственными основаніями, выводами изъ категорическаго императива и изъ его запрещенія пользоваться когда бы то ни было человѣкомъ, лишь какъ средствомъ.

Что касается ученія о государствѣ, то здѣсь Кантъ, повидимому, присоединяется къ теоріи основанія государства путемъ договора. Но нужно дать себѣ вполнѣ ясный отчетъ въ сущности критическаго метода, чтобы не придти къ ложному пониманію этого ученія. У преподавателей естественнаго права ученіе о договорѣ является объясненіемъ генезиса этого договора; ученіе это у нихъ высказываетъ ту фикцію, что люди, убѣдившись въ невозможности естественнаго состоянія, заключили между собой договоръ съ тѣмъ, чтобы образовать государство и чтобы каждое единичное лицо повиновалось общей волѣ. Для Канта же обязательный въ правовомъ отношеніи договоръ возможенъ лишь въ самомъ государствѣ. Когда онъ говоритъ, что государство сводится къ договору, то у него это можетъ имѣть лишь тотъ смыслъ, что если искать правового основанія для государства, то можно найти его только въ договорѣ, который уже предполагаетъ существованіе самого государства. Вслѣдствіе этого *государственный договоръ* есть «регулятивная идея» для абсолютнаго обоснованія государственной жизни, причемъ эту идею надо искать лишь въ самой же государственной жизни. Государственная жизнь представляетъ абсолютный фактъ общей человѣческой жизни и условіе, само по себѣ безусловное, для всѣхъ отдѣльныхъ правовыхъ формъ ея. Въ отдѣльномъ изложеніи ученія о государствѣ Кантъ сущность государства видитъ въ принципѣ справедливости, и осуществленія этого принципа ищетъ въ раздѣленіи властей на

законодательную, исполнительную и судебную. Лишь при такомъ раздѣленіи возможно господство закона и исчезновеніе несправедливости. Но законодательство должно вполнѣ и всецѣло выражать общую волю; поэтому въ законодательной дѣятельности каждый гражданинъ долженъ участвовать свободно и съ такимъ же правомъ, какъ и всякій другой. Съ точки зрѣнія чистаго права это возможно лишь въ республиканской формѣ правленія; но въ конституціонной монархіи съ монархической исполнительной властью не только соединима точно такая же дѣятельность, но болѣе того, въ этомъ-то сочетаніи всего болѣе и гарантируется фактическое выполненіе всеобщей воли. И только въ этомъ смыслѣ Кантъ съ живой радостью привѣтствовалъ республиканскія тенденціи въ новой организаціи сѣверо-американскаго союза и въ французской революціи. Но идеаломъ государства былъ для него идеалъ Локка и Монтескьё; и республика представлялась ему наиболѣе достойной осужденія формой государственнаго устройства съ того мгновенія, какъ только она поступается абсолютнымъ значеніемъ законовъ и даетъ просторъ произволу отдѣльныхъ лицъ. Въ смыслѣ же противоположнаго направленія чистаго господства права Кантъ восхищался государствомъ Фридриха Великаго, въ каковомъ государствѣ онъ видѣлъ воплощеніе въ политическую форму сознанія тѣхъ обязанностей, которыя предписываются категорическимъ императивомъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, въ этомъ государствѣ онъ находилъ и осуществленіе того условія, которое онъ считалъ достаточнымъ для гарантированія участія единичнаго лица въ устройствѣ общественной жизни: свободу выражать свое мнѣніе, неограниченную гласность.

Но, по взгляду Канта, задача государственной власти еще не исчерпывается выполненіемъ предписаній закона, и право ея вторгаться въ жизнь индивидуума не ограничивается тѣмъ, что исполненіе приказаній и запрещеній государства вынуждается съ помощью внѣшней силы: по Канту, къ нравственному понятію справедливости, которое должно быть осуществлено государствомъ, относится сверхъ того еще и понятіе возмездія. Этимъ самымъ *право наказанія* объясняется, не какъ продуктъ прагматическихъ потребностей и принужденій, не какъ средство вселить уваженіе къ закону и внушить страхъ предъ попраніемъ его, а также не какъ педагогическое средство исправленія, но какъ общественный актъ возмездія, требуемаго, какъ

думаетъ Кантъ, справедливостью. Нравственное сознаніе, полагаетъ Кантъ, требуетъ, чтобы проступокъ былъ искупленъ страданіемъ; и это искупленіе должно быть выполнено государствомъ, такъ какъ единичное лицо не въ состояніи сдѣлать это. Въ этомъ строгомъ смыслѣ слова Кантъ требуетъ сохраненія смертной казни. Если гибнетъ справедливость, то людямъ уже совершенно не стоитъ жить. Помимо своей пользы, наказаніе должно быть приведено въ исполненіе ради своей нравственной необходимости. Кантовская теорія права наказаній, какъ бы ни былъ доступенъ нападеніямъ ея основной принципъ, будто бы чувство возмездія есть нераздѣльная составная часть нравственнаго сознанія, все же служитъ самымъ лучшимъ доказательствомъ того, что государство было для Канта не только механизмомъ для устройства внѣшней совмѣстной жизни людей, но въ глубочайшемъ смыслѣ слова институтомъ практическаго разума человѣческаго рода, продуктомъ нравственности. Все его ученіе о государствѣ сводится къ основной мысли, что государственная правовая жизнь должна состоять въ устроеніи внѣшней совмѣстной жизни людей согласно принципамъ нравственнаго разума.

Именно поэтому онъ вступаетъ въ самое рѣзкое противорѣчіе со всѣми прежними теоріями, всегда искавшими цѣли государства въ направленіи эвдемонизма, безразлично—принимали ли онѣ за руководящую нить индивидуальное, или соціальное благополучіе. Съ этой точки зрѣнія пониманіе исторіи у Канта получило бо̀льшую глубину; и если не въ выполненіи, то въ принципіальной постановкѣ *философіи исторіи* Кантъ оказалъ ей чрезвычайно важную услугу тѣмъ, что, опровергая натуралистическое ученіе Гердера въ его односторонности, онъ съ своей стороны дополнилъ его болѣе высокой точкой зрѣнія. Кантъ такъ же долженъ признать, что въ исторіи дѣло идетъ о процессѣ, который естественно-необходимымъ образомъ обусловленъ въ своихъ отдѣльныхъ стадіяхъ, что, такимъ образомъ, принципъ естественнаго развитія есть единственный принципъ, при помощи котораго можетъ быть познана связь между отдѣльными фактами. Но для него «философія исторіи» должна давать нѣчто бо̀льшее, чѣмъ простое распутываніе многосложной ткани, составляющей предметъ исторіи. Въ исторіи развивается человѣкъ; а человѣкъ есть не только цвѣтъ міра чувственнаго, но также и членъ міра сверхчувственнаго. Поэтому развитіе

его должно быть разсматриваемо также и съ точки зрѣнія цѣли, составляющей основную категорію нравственнаго міра. Исторію человѣка нельзя философски понять, не зная ея цѣли. Лишь изъ знанія той задачи, которая должна быть выполнена посредствомъ этого развитія, вытекаетъ возможность судить о томъ, были-ли въ немъ отдѣльныя движенія дѣйствительными шагами впередъ, или шагами назадъ. Философія исторіи, какъ обсужденіе историческаго процесса, существуетъ лишь подъ условіемъ телеологической точки зрѣнія. Ее втихомолку примѣняетъ и натурализмъ, но при этомъ его телеологическую точку зрѣнія составляетъ благополучіе; у Канта же цѣль исторіи нравственная. Съ другой стороны, по той же самой причинѣ должно помнить, что, при Кантовскомъ пониманіи противоположности между міромъ чувственнымъ и сверхчувственнымъ, не можетъ быть и рѣчи о томъ постепенномъ переходѣ отъ природы къ нравственному міру, который Гердеръ, какъ истый послѣдователь Лейбница, старался представить въ своихъ «Идеяхъ». Основныя понятія системы Канта требовали отъ него здѣсь совершенно иного формулированія вопросовъ и отвѣтовъ; и та осмотрительность, съ которой Кантъ, съ одной стороны, приспособлялъ къ своимъ принципамъ принципы эпохи просвѣщенія, а съ другой, одновременно съ этимъ, водворялъ послѣдніе въ ихъ должные предѣлы, всего яснѣе выражается въ его маленькихъ статьяхъ, трактовавшихъ объ этихъ вопросахъ. Здѣсь онъ стоялъ передъ величайшей проблемой, волновавшей умы XVIII вѣка, передъ вопросомъ объ *отношеніи человѣческой культуры къ природѣ.* Подъ вліяніемъ господства эвдемонизма отвѣтъ на этотъ вопросъ давался всегда въ томъ смыслѣ, что значеніе, происхожденіе и цѣль культуры заключаются въ достиженіи бо̀льшаго благополучія, чѣмъ то, какое въ состояніи доставить одна природа. Въ концѣ концовъ такой отвѣтъ у Руссо привелъ къ мнѣнію, что культура не достигаетъ своей цѣли, что она хуже естественнаго состоянія и что поэтому нужно порвать съ ней свои связи, чтобы вернуться къ природѣ. Кантъ сохранилъ эти мысли во всей ихъ силѣ и надъ пониманіемъ Руссо возвысился лишь въ томъ отношеніи, что изъ самой своей философіи онъ вынесъ иное пониманіе культуры.

Культура есть сознательная работа человѣческой воли; и потому цѣнность ея заключается въ ея нравственномъ харак-

терѣ. Если говорить о естественномъ состояніи человѣка, то это имѣетъ смыслъ лишь постолько, поскольку здѣсь разумѣется естественная жизнь стремленій, направленныхъ къ благополучію, еще безъ всякаго сознанія нравственной задачи. Это состояніе—состояніе абсолютной невинности, состояніе райское. Оно не есть фактъ опыта. Но если представлять его себѣ—и Кантъ дѣлаетъ это вмѣстѣ съ Руссо—какъ состояніе, предшествующее культурѣ, то нельзя понять постепеннаго развитія нравственнаго сознанія изъ этого эвдемонистическаго состоянія. Познаніе нравственнаго закона возникаетъ сразу, оно можетъ основываться лишь на томъ, что законъ этотъ входитъ въ сознаніе лишь при своемъ нарушеніи. Когда въ человѣческой природѣ проявляется коренное зло, тогда вмѣстѣ съ этимъ должны проснуться и совѣсть, и сознаніе нравственной задачи. «Предполагаемое начало» всемірной исторіи, т.-е. идея этого начала, хотя и возможная, но не доказуемая посредствомъ опытнаго знанія, есть проявленіе коренного зла, возстаніе противъ нравственнаго закона, входящаго въ сознаніе въ самомъ возстаніи—это есть *грѣхопаденіе*. И послѣ того, какъ нравственное сознаніе возникло такимъ путемъ, вся исторія человѣчества представляетъ собой лишь работу воли надъ согласованіемъ себя съ нравственнымъ закономъ. Съ грѣхопаденіемъ естественное состояніе утрачено, и утрачено навсегда, потому что, разъ нравственное сознаніе возникло, оно уже никогда не можетъ исчезнуть. Но вмѣстѣ съ естественнымъ состояніемъ изчезаетъ навсегда и простодушное осуществленіе стремленія къ благополучію. Изгнанный изъ рая, человѣкъ испытываетъ тягость труда. Теперь начинается антагонизмъ силъ; теперь складывается и усложняется игра общественной жизни; теперь растетъ добродѣтель, а вмѣстѣ съ ней и порокъ. Силы напрягаются все сильнѣе и сильнѣе; изъ разрѣшенія каждой задачи возникаетъ новая задача, еще болѣе трудная. И въ то время, какъ нравственная работа подвигается къ своей цѣли, хотя и не постоянно и безконечно медленно, внѣшнія отношенія человѣческой жизни настолько усложняются, что счастье индивидуума становится все болѣе сомнительнымъ и болѣе рѣдкимъ. Каждое пріобрѣтеніе въ области нравственной культуры покупается цѣной потери въ области естественнаго благополучія. Нравственная работа человѣка возможна, лишь какъ отреченіе отъ своего естественнаго благополучія. Въ виду этого культура со

всей своей работой и со всѣмъ страданіемъ, которое необходимо и все въ возрастающей мѣрѣ связано съ ней, дѣйствительно была бы, какъ это и казалось Руссо, безуміемъ и преступленіемъ по отношенію къ счастью единичнаго лица, еслибы благополучіе было назначеніемъ человѣческаго рода и еслибы цѣною этого отреченія отъ райскаго блаженства не пріобрѣталось высшее, абсолютное благо нравственности. Утѣшеніе въ тѣхъ потеряхъ, которыя при этой культурной работѣ испытываетъ каждое отдѣльное лицо, можетъ заключаться лишь въ томъ, что пріобрѣтаетъ цѣлое. Но это пріобрѣтеніе цѣлаго заключается не въ благополучіи, а въ выполненіи нравственной цѣли; вѣдь нелѣпо говорить, какъ это часто дѣлаютъ, о ростѣ общаго благополучія въ то время, когда возрастаетъ неблагополучіе всѣхъ отдѣльныхъ лицъ. Высшій принципъ всей нравственности заключается въ свободѣ; поэтому, если существуетъ цѣль, которая дѣлаетъ культуру понятной и ради которой должно переносить ея необходимыя темныя стороны, то она заключается въ свободѣ. *Исторія человѣчества есть исторія свободы.* Но исторія есть процессъ внѣшней совмѣстной жизни разумныхъ существъ; поэтому цѣль ея есть цѣль политическая: она заключается въ осуществленіи свободы въ *совершеннѣйшемъ государственномъ устройствѣ.* А эта цѣль не была бы достигнута, если бы къ ней пришло одно только государство со своими учрежденіями, потому что, въ такомъ случаѣ, оно подвергалось бы каждую минуту опасности встрѣтить въ этомъ препятствіе со стороны другихъ государствъ. То состояніе, въ которомъ въ настоящее время государства находятся по отношенію другъ къ другу, есть естественное состояніе, естественное состояніе борьбы, въ которой приходятъ въ движеніе всѣ безнравственныя силы. Война въ немъ имѣетъ нравственное законное основаніе лишь постолько, посколько народъ опасается за свое государственное существованіе и посколько онъ его защищаетъ. Возможность такого опасенія исключалась бы лишь въ томъ случаѣ, если бы существовало между государствами дѣйствительное правовое взаимоотношеніе, если бы была осуществлена идея *международнаго права*; а это было бы лишь въ томъ случаѣ, если бы всѣ государства составили между собой союзъ, который, въ качествѣ верховнаго суда, рѣшалъ бы ихъ споры. Въ противоположность космополитическимъ мечтаніямъ о всемірной республикѣ, Кантъ самымъ рѣшительнымъ образомъ стоитъ за

необходимость особыхъ организацій для разныхъ государствъ, не ища однако для этого основанія въ національности. Для него *право всемірнаго гражданства* ограничивается лишь правомъ на повсемѣстное гостепріимство и на свободное переселеніе; и даже это состояніе, въ которомъ гражданинъ одного государства не разсматривается уже, какъ врагъ, въ другомъ государствѣ, какъ это бываетъ въ естественномъ состояніи, можетъ быть правовымъ образомъ достигнуто во всемъ своемъ совершенствѣ лишь при посредствѣ *союза государствъ.* Но въ этотъ союзъ могли бы вступать только такія государства, въ которыхъ не только вопросы внутренняго законодательства, но также и внѣшней политики рѣшаются единственно волей народа. Вслѣдствіе этого республиканское устройство всѣхъ государствъ и третейскій союзъ ихъ между собой были бы условіями «*вѣчнаго міра*», который Кантъ видитъ въ безконечно-отдаленномъ концѣ всемірной исторіи, какъ «высшее политическое благо». Далекій отъ утопическихъ мечтаній, чтобы желать осуществленія этой цѣли уже въ настоящемъ, или же чтобы считать ее осуществимой въ немъ, Кантъ беретъ эту идеальную цѣль за масштабъ, согласно съ которымъ только и можно обсуждать цѣнность всемірныхъ событій. Съ той же точки зрѣнія, какъ и Лессингъ, разсматриваетъ Кантъ исторію религій, нравственную жизнь индивидуума и все культурное развитіе человѣческаго рода. Нравственная задача и естественная необходимость соціальнаго процесса стремятся къ одной и той же цѣли: къ реальности свободы въ чувственномъ мірѣ. Но эта цѣль есть идея, осуществленіе которой лежитъ въ безконечности и которая въ опытѣ никогда не можетъ быть осуществлена. Господство невидимой церкви, нравственное совершенство индивидуума и вѣчный міръ государствъ—все это лежитъ въ одной и той же точкѣ: въ точкѣ взаимнаго пересѣченія параллелей.

Въ этомъ-то нравственномъ масштабѣ, который Кантъ прилагаетъ къ обсужденію всякаго развитія, и въ его принципѣ— вести безконечную работу ради такой цѣли, которая недостижима въ опытѣ, и заключается величіе Канта сравнительно съ *эпохой просвѣщенія.* Онъ раздѣляетъ съ ней непоколебимое убѣжденіе въ томъ, что нѣтъ истины, въ которую могъ бы вѣрить человѣкъ, кромѣ истины разума, и потому утверждаетъ, что философское познаніе представляетъ критическій масштабъ для всѣхъ положительныхъ спеціальностей. Но, между тѣмъ

какъ XVIII в. считалъ себя уже обладающимъ истиной разума въ теоретическомъ познаніи, Кантъ разрушаетъ эту иллюзію; и между тѣмъ какъ люди, считавшіе себя представителями просвѣтительной эпохи, проповѣдывали это свое мнимое познаніе, какъ новую догму, Кантъ самымъ рѣшительнымъ образомъ вооружается противъ этого притязанія «просвѣтительства». Именно этимъ-то упрямымъ раціонализмомъ этотъ вѣкъ и доказываетъ, что онъ не есть вѣкъ просвѣщенный. Но онъ заключаетъ въ себѣ данныя, для того чтобы сдѣлаться имъ. Чѣмъ больше выясняется тотъ принципъ, что истинная собственность разума есть собственность, пріобрѣтенная имъ самимъ, что сущность просвѣщающагося духа состоитъ не въ усвоеніи такъ называемыхъ либеральныхъ мнѣній, а скорѣе въ направленной на изученіе самой себя работѣ мышленія,—тѣмъ больше созрѣваетъ человѣческій разумъ по отношенію къ своему нравственному назначенію, которое вмѣстѣ съ тѣмъ составляетъ и глубочайшее содержаніе его познавательной жизни. Не взгляды и догмы, а намѣренія и цѣли удовлетворяютъ стремленію разума за предѣлы опыта. Чувствовать свое единство съ другими въ этихъ намѣреніяхъ и цѣляхъ, работать надъ ихъ выполненіемъ съ полнымъ сознаніемъ человѣческихъ обязанностей и при этой работѣ чувствовать себя въ живой связи съ высшимъ міровымъ порядкомъ—это, и только одно это и есть истинное просвѣщеніе. Если Кантъ сказалъ, что въ этомъ смыслѣ его вѣкъ есть вѣкъ просвѣщенія, то онъ могъ сказать это лишь постолько, поскольку самъ же онъ съ помощью своей философіи сообщилъ этотъ характеръ своему вѣку и заставилъ послѣдній возвыситься надъ самимъ собой.

ГЛАВА V.

Эстетическая философія Канта.

Міровоззрѣніе критицизма характеризуется прежде всего тѣмъ, что корни его съ полнымъ, научно-обоснованнымъ, убѣжденіемъ заключаются не только въ теоретическомъ, но главнымъ образомъ въ практическомъ разумѣ. Но отсюда же вытекаетъ и его дуалистическій характеръ. *Дуализмъ* вещи въ себѣ и явленія, міра сверхчувственнаго и чувственнаго, проходящій черезъ все ученіе Канта, есть дуализмъ разума практическаго и теоретическаго. Но во всѣхъ отношеніяхъ несправедливо было бы утверждать, что ученіе Канта разлагается въ этомъ дуализмѣ. Его убѣжденіе въ сокровеннѣйшемъ тожествѣ обѣихъ этихъ формъ дѣятельности человѣческаго разума выступаетъ повсюду въ его ученіи. Вся работа теоретическаго разума опредѣляется въ концѣ концовъ тѣми задачами, которыя ставитъ ему практическій разумъ; и, съ другой стороны, твердость нравственной задачи находитъ себѣ основаніе именно въ томъ противорѣчіи, въ какомъ она находится съ чувственной природой человѣка. Такимъ то путемъ во всѣхъ своихъ видоизмѣненіяхъ практическій и теоретическій разумъ постоянно ссылаются другъ на друга и вмѣстѣ указываютъ на то единство, которое ни въ одномъ изъ нихъ въ отдѣльности не получаетъ законченнаго вида. Въ теоретическомъ разумѣ только чувственный человѣкъ имѣетъ свое полное значеніе, только онъ одинъ является здѣсь принципомъ познанія; а человѣкъ сверхчувственный представляетъ собой здѣсь лишь проблематическое указаніе границы. Въ практическомъ же разумѣ человѣкъ сверхчувственный хотя и повелѣваетъ человѣку чувственному, но въ послѣднемъ онъ находитъ лишь тотъ предѣлъ, за который нужно зайти для достиженія своей безконечно отдаленной цѣли. Опредѣляя и ограничивая такимъ образомъ другъ друга, теоретическій и практическій разумъ требуютъ объединяющей функціи, въ которой вырази-

лось бы ихъ основное тождество, въ силу котораго только и могли развиться между ними вышеуказанныя отношенія. Еслибы существовали только теоретическія и практическія формы и дѣятельности разума, то ихъ внутренняя переплетенность, которую ученіе Канта обнаружило во всѣхъ отдѣльныхъ пунктахъ, была бы самымъ загадочнымъ изъ всѣхъ фактовъ.

Такимъ образомъ преодолѣнія дуализма можно искать лишь въ такой функціи разума, которой равномѣрно была бы причастна и теоретическая, и практическая жизнь, но которая, однако, по отношенію къ нимъ обѣимъ сохраняла бы за собой свою первичную своеобразность. Теперь-то и становится понятнымъ, почему Кантъ примкнулъ къ тому направленію эмпирической психологіи, которое рядомъ съ представленіемъ и желаніемъ стремилась ввести еще третью основную функцію человѣческой психики, подъ именемъ чувствованія. Эмпирически чувствованіе обнаруживало требуемое двойное отношеніе къ обоимъ другимъ родамъ дѣятельности. Оно заключаетъ въ себѣ содержаніе, данное представленіемъ, и приводитъ его въ болѣе или менѣе ясно выраженную связь съ цѣлью, представляющею собой то, что формируетъ желаніе. Вслѣдствіе этого дуализмъ Кантовскаго ученія можно преодолѣть не иначе, какъ указавъ на сообразную съ разумомъ форму чувствованія, т.-е. на нѣкоторую всеобщую и необходимую функцію чувствованія. И такимъ образомъ рядомъ съ двумя прежними вопросами: существуютъ-ли апріорныя познанія, и существуютъ-ли апріорныя желанія? возникаетъ еще третій: *существуютъ-ли апріорныя чувствованія?*

Критика Способности Сужденія, предметомъ которой является рѣшеніе этого вопроса, даетъ ему еще и другую формулу, расширяющую въ то же время и его содержаніе. Въ Кантовскомъ міровоззрѣніи другъ противъ друга находятся два міра, міръ чувственный и міръ нравственный. Первый есть міръ познанія, второй—міръ вѣры. Одинъ является царствомъ природы, другой — царствомъ свободы; въ одномъ господствуетъ необходимость, въ другомъ—цѣль. Но абсолютный дуализмъ, устанавливающій между ними непроходимую пропасть, въ то же время опровергается фактомъ человѣческаго сознанія, которое, при посредствѣ своей объединяющей функціи, чувствуетъ себя одинаково своимъ въ обоихъ мірахъ. А если до такой степени, какъ это сейчасъ показано, они, вслѣдствіе отсутствія какой либо

связи между ними, не могутъ быть прямо соединены другъ съ другомъ, то, значитъ, ихъ соединеніе достижимо лишь путемъ подчиненія одного изъ нихъ другому. При этомъ въ философіи Канта не можетъ быть никакого сомнѣнія относительно того, какъ при такомъ подчиненіи должны распредѣлиться роли. Вѣдь всѣ заблужденія прежней философіи вытекали какъ разъ изъ подчиненія практическаго разума теоретическому. Отсюда же возникло и ошибочное стремленіе — построить мораль на метафизикѣ, что въ дѣйствительности невозможно. Отсюда возникло и фаталистическое мнѣніе, будто бы то, что считается свободой, есть лишь родъ необходимости. Отсюда же возникъ и весь натурализмъ, стремящійся разсматривать міръ цѣлей, какъ продуктъ естественной необходимости. И въ самомъ дѣлѣ, всѣ противоположности, существующія въ отдѣльныхъ ученіяхъ между Кантомъ и, напримѣръ, Лейбницемъ, можно свести къ тому, что у послѣдняго приматомъ надъ другимъ разумомъ пользуется разумъ теоретическій, а у перваго, напротивъ, практическій. Перенесеніе философской точки зрѣнія изъ области теоретическаго разума въ область практическаго есть, быть можетъ, самое яркое выраженіе всего того переворота, который въ исторіи новой философіи связанъ съ именемъ Канта.

Подчиненіе міра чувственнаго міру нравственному есть требованіе практическаго разума, которое никогда вполнѣ не можетъ быть выполнено въ дѣятельности человѣка. Спрашивается: не можетъ-ли удовлетворять этому требованію также и наша дѣятельность представленія, и не можемъ-ли мы такимъ путемъ достигнуть непосредственнаго сознанія единства нашего разумнаго существа? Спрашивается: *не можемъ-ли мы мыслить царство природы подчиненнымъ царству свободы*, и не существуютъ-ли необходимыя и общезначущія формы, согласно съ которыми это должно происходить? Но уже заранѣе видно, что это подчиненіе никогда не можетъ быть функціей познанія; ибо познаніе не соприкасается съ міромъ нравственнымъ и потому не можетъ постигнуть отношенія къ нему міра чувственнаго. Въ психологической схемѣ Канта функція подчиненія вообще обозначается именемъ способности сужденія. Поскольку это подчиненіе должно носить чисто теоретическій характеръ, оно должно или логически подводить понятіе подъ его родовое понятіе, или трансцендентально подводить чувственную интуицію подъ ка-

тегорію. Въ обоихъ случаяхъ оно даетъ такое опредѣленіе, которое необходимо для познанія предмета. Въ противоположность этой «опредѣляющей» способности сужденія Кантъ называетъ *рефлектирующей ту способность сужденія*, въ силу которой мы, не расширяя этимъ нашего познанія о предметѣ, подчиняемъ его такой точкѣ зрѣнія, принципъ которой мы заимствуемъ не изъ познанія этого предмета, а скорѣе изъ нашихъ собственныхъ отношеній къ нему. Познаніе опредѣляетъ понятіе явленія природы, объясняя его изъ его причинъ и подчиняя его всеобщимъ законамъ; если же мы, напротивъ, называемъ предметъ пріятнымъ или непріятнымъ, то это есть лишь способъ *разсмотрѣнія*, который мы отъ себя привносимъ къ предмету и съ помощью котораго мы выходимъ за предѣлы теоретическаго усвоенія его посредствомъ рефлектирующей способности сужденія. Очевидно, что всѣ подобныя обсужденія находятся въ самой тѣсной связи съ *чувствованіями*, которыя возникаютъ у насъ по отношенію къ познаннымъ предметамъ. Всякое чувствованіе есть актъ синтеза, съ помощью котораго мы связываемъ представленіе о предметѣ съ нашимъ субъективнымъ состояніемъ. Въ этомъ смыслѣ критика рефлектирующей способности сужденія есть изслѣдованіе объ апріорныхъ формахъ жизни чувствованій.

Всякое чувствованіе заключаетъ въ себѣ или удовольствіе, или неудовольствіе. Это «или, или» можетъ покоиться лишь на томъ, что предметъ, въ соотношеніе съ которымъ вступаетъ субъектъ, соотвѣтствуетъ или не соотвѣтствуетъ какой-либо его потребности. А эти потребности въ самомъ общемъ смыслѣ мы называемъ цѣлями; и отсюда слѣдуетъ, что все *цѣлесообразное* соединено съ чувствованіемъ удовольствія, а все нецѣлесообразное—съ чувствованіемъ неудовольствія. Въ каждомъ чувствѣ мы имѣемъ подведеніе представляемаго нами предмета подъ какую-нибудь цѣль. Такимъ образомъ въ рефлектирующей способности сужденія, которая въ своей эмпирической формѣ тожественна съ жизнью чувствованій, общая функція нашего разума сказывается именно въ томъ, что она подводитъ предметъ познанія подъ какую-нибудь цѣль. Но подобное эмпирическое подведеніе, какъ вполнѣ произвольное и субъективное, никогда не могло бы имѣть необходимый и общезначущій характеръ. Въ апріорности этого единства разума мы можемъ убѣдиться лишь потому, что существуютъ подобныя необходимыя и всеобщія

подведенія, связанныя съ столь же необходимыми и всеобщими чувствованіями.

Дѣйствительно, мы претендуемъ на обладаніе такими чувствованіями. Существуетъ два рода подобнаго отношенія разума къ предметамъ, отличающіеся одинъ отъ другаго только тѣмъ, что въ одномъ изъ нихъ беретъ верхъ наше разсмотрѣніе, въ другомъ—наше чувствованіе. Вслѣдствіе этого первый родъ имѣетъ болѣе сродства съ нашей теоретической дѣятельностью и подвергается опасности прослыть за познаніе. Лишь во второмъ родѣ вполнѣ проявляется сущность чувствованія.

Вся дѣятельность рефлектирующей способности сужденія сводится къ разсмотрѣнію естественныхъ предметовъ съ точки зрѣнія цѣлесообразности. Въ этомъ и заключается подведеніе природы подъ основную категорію царства свободы. Но эта цѣлесообразность выражается въ нашемъ разсмотрѣніи или такимъ образомъ, что мы называемъ цѣлесообразнымъ предметъ, независимо отъ его дѣйствія на насъ, или же такимъ образомъ, что мы испытываемъ его дѣйствіе, какъ цѣлесообразное, и въ этомъ смыслѣ называемъ его прекраснымъ или возвышеннымъ. Въ первомъ случаѣ дѣло идетъ объ объективной цѣлесообразности естественныхъ предметовъ, во второмъ—о субъективной. Въ первомъ случаѣ способность сужденія поступаетъ *телеологически*, во второмъ—*эстетически*. Въ первомъ случаѣ центръ тяжести функціи сужденія лежитъ въ сообразномъ съ разсудкомъ пониманіи отношеній предмета, которыя мы разсматриваемъ, какъ цѣлесообразныя; чувствованіе же пріятности присоединяется сюда, лишь какъ нѣчто постороннее. Во второмъ случаѣ суть дѣла заключается въ дѣйствіи на насъ нашихъ чувствованій, и лишь при аналитическомъ изслѣдованіи въ нашемъ сознаніи ясно выступаютъ отношенія цѣлесообразности. Въ обоихъ случаяхъ, очевидно, мы не функціонируемъ ни чисто теоретически, ни чисто практически, а такимъ образомъ, что разсматриваемъ предметы сообразно съ точками зрѣнія, вытекающими изъ нашихъ потребностей, не исключая отсюда всеобщихъ и необходимыхъ потребностей. Поскольку мы привыкли теперь называть такой образъ дѣйствій въ болѣе общемъ смыслѣ эстетическимъ, всю эту часть ученія Канта можно назвать его эстетической философіей, тѣмъ болѣе, что такая же самостоятельность, которая присуща обѣимъ другимъ частямъ критической философіи, встрѣчается здѣсь лишь въ

эстетикѣ, между тѣмъ какъ его ученіе о телеологіи занимаетъ нѣсколько сомнительное мѣсто между теоретической и эстетической функціями, именно: поскольку телеологическое разсмотрѣніе должно заключать въ себѣ всего только разсмотрѣніе, а не познаніе, оно остается эстетической функціей; а поскольку оно ищетъ въ предметѣ цѣлесообразность и утверждаетъ ея объективность, оно носитъ теоретическій характеръ, и его лишь съ трудомъ можно отдѣлить отъ дѣятельности познанія.

Для объясненія телеологическихъ апріорныхъ сужденій методъ критицизма требуетъ прежде всего анализа тѣхъ условій, при которыхъ только и возможны эти сужденія. Условія эти становятся всего понятнѣе, если найти, въ свою очередь, тѣ побужденія къ *телеологическому разсмотрѣнію*, которыя заключаются уже въ познавательной дѣятельности. Въ этомъ отношеніи критика способности сужденія развиваетъ два новыхъ *предѣльныхъ понятія* теоретическаго разума. И если съ полнымъ правомъ можно сказать, что изслѣдованія Канта въ области теоріи познанія заканчиваются лишь здѣсь, то этимъ самымъ лучше всего высказывается та мысль, что телеологія представляетъ собой пограничную область между теоретическимъ и эстетическимъ образомъ дѣйствій разума.

Одно изъ этихъ двухъ предѣльныхъ понятій развивается посредствомъ размышленія о тѣхъ границахъ, которыя для апріорнаго познанія природы вытекаютъ изъ самой ея законосообразности. Всеобщее и необходимое познаніе хода природы уже само собой ограничиваетъ себя однимъ лишь изображеніемъ законовъ, господствующихъ въ этомъ ходѣ. Частное содержаніе каждаго единичнаго явленія природы, его специфическая особенность не можетъ быть познана a priori; но оно представляетъ собой фактъ и, согласно закону причинности, оно тоже требуетъ своего объясненія. Ясное формулированіе этой потребности науки принадлежитъ къ числу наиболѣе глубокомысленныхъ соображеній Канта. Фундаментальную ошибку философіи эпохи просвѣщенія составляло именно то обстоятельство, что она, въ своемъ удивленіи передъ великой законосообразностью природы, не придавала значенія индивидуальному явленію, и что въ эту эпоху лишь историческое разсмотрѣніе природы и философія чувства то здѣсь, то тамъ обращали на него вниманіе. Здѣсь Кантъ вторично опровергаетъ мнѣніе тѣхъ, кто тенденцію его критики видѣлъ лишь въ объясненіи законовъ. Онъ

свидѣтельствуетъ о томъ, что *«спецификація»* природы входитъ въ наше сознаніе лишь черезъ посредство опыта и что поэтому для познанія она остается «случайной». Хотя согласно принципу причинности мы можемъ законосообразно вывести специфическій характеръ даннаго единичнаго явленія изъ другаго явленія, однако мы оказываемся въ точно такомъ же самомъ положеніи по отношенію къ специфической особенности этого другаго явленія, и этотъ процессъ для нашего познанія идетъ въ безконечность. Міровой процессъ въ своей причинной необходимости является тканью изъ безчисленнаго множества нитей, которыя постоянно переплетаются и, соединяясь, создаютъ все новые и новые образы. Но если бы мы и могли вполнѣ прослѣдить направленіе каждой изъ этихъ нитей, если бы мы и могли вполнѣ прослѣдить тѣ необходимыя послѣдствія, которыя каждый разъ должна имѣть встрѣча нитей, сама по себѣ, въ свою очередь, причинно-необходимая, все же вся эта «система опыта» сама-то оставалась бы для насъ необъясненнымъ фактомъ. Будь даже каждое состояніе вселенной во всемъ своемъ объемѣ объяснено, согласно законамъ природы, какъ причинно-необходимое дѣйствіе ближайшаго предшествующаго состоянія, все же весь этотъ процессъ былъ бы доступенъ объясненію лишь въ силу того, что какое-нибудь начальное состояніе обусловило весь послѣдующій процессъ. Мыслить такое состояніе, пользуясь при этомъ нашей интуиціей времени, невозможно; а тѣмъ болѣе нельзя познать его. И если бы даже мы и могли познать его, все же именно это начальное состояніе было бы для насъ лишь даннымъ, непонятымъ фактомъ. Вѣдь, во всякомъ случаѣ приходится считать счастливымъ, хотя вполнѣ случайнымъ для нашего познанія, фактомъ уже то, что данное содержаніе воспріятія является приноровленнымъ къ нашей организаціи, по крайней мѣрѣ, настолько, что мы можемъ прилагать къ нему логическія и трансцендентальныя формы разума. Это отношеніе цѣлесообразности между формами нашего мышленія и даннымъ для нихъ содержаніемъ является совершенно случайнымъ для нашего познанія. Эта случайность состоитъ въ томъ, что именно частное-то содержаніе нашего опыта не создается самими нами, какъ формы опыта, а заранѣе уже находится въ насъ. Всеобщее и необходимое познаніе, простирающееся и на это частное содержаніе опыта и на причины его соразмѣрности съ формами опыта, было бы возможно лишь для такого духа, который создавалъ бы посред-

ствомъ своей интуиціи и самое содержаніе опыта. Понятіе такого духа уже установлено въ Критикѣ Чистаго Разума: это—понятіе интеллектуальной интуиціи или *интуитивнаго разсудка* [1]). Для такого разсудка и спецификація природы являлась бы познаваемой a priori, ибо самъ же онъ и былъ бы ея создателемъ [2]).

Но уже констатировано, что мы не обладаемъ такимъ интуитивнымъ разсудкомъ, что мы не можемъ познать его, а потому не можемъ и постигнуть, какимъ образомъ онъ создаетъ весь міровой процессъ со всѣмъ его специфическимъ содержаніемъ; но вмѣстѣ съ тѣмъ констатировано, что теоретически нельзя также и отрицать реальности такого интуитивнаго разсудка, что, напротивъ, въ нашемъ нравственномъ сознаніи мы обладаетъ апріорнымъ основаніемъ для вѣры въ реальность общаго творца міра чувственнаго и сверхчувственнаго. Вслѣдствіе этого, если всеобщей и необходимой потребностью нашего разсудка является мысль о послѣдней причинѣ для всей системы опыта со всѣмъ его содержаніемъ, которое намъ только дано и относительно котораго однако вся организація нашей мыслительной способности представляется цѣлесообразно приноровленной, то отсюда вытекаетъ всеобщая и необходимая потребность разсматривать природу такъ, какъ если бы она была продуктомъ интуитивнаго, т. е. божественнаго разсудка.

Но созиданіе разсудкомъ и цѣлесообразное созданіе—понятія тожественныя, ибо разсудокъ оперируетъ, исходя изъ понятій; и коль скоро разсудокъ что-нибудь создаетъ, онъ создаетъ то, что согласуется со своимъ понятіемъ. Поэтому разсмотрѣніе природы, какъ творенія божественнаго разсудка, оказывается

[1]) И здѣсь, и въ другихъ мѣстахъ, именно, въ письмѣ къ М. Герцу (см. выше стр. 46), Кантъ охотно употребляетъ для этого понятія болѣе древній терминъ intellectus archetypus.

[2]) Во всѣхъ своихъ формулахъ и философскихъ вопросахъ Кантъ слѣдуетъ здѣсь именно тому самому ходу мыслей, который у Лейбница нашелъ себѣ выраженіе въ томъ ученіи, что «фактическія истины», которыя человѣческое познаніе не можетъ возвести къ вѣчнымъ истинамъ, должны вытекать изъ истинъ, находящихся въ божественномъ разсудкѣ. При этомъ существенная разница между обоими мыслителями заключается въ томъ, что для Лейбница, сообразно съ его догматическимъ характеромъ, отсюда вытекало метафизическое познаніе противоположности между вѣчнымъ и фактическимъ міромъ, между тѣмъ какъ критицизмъ превращаетъ эту противоположность въ субъективную противоположность между познаніемъ и разсмотрѣніемъ.

разсмотрѣніемъ природы, какъ цѣлесообразной системы опыта. Слѣдовательно, поскольку потребность мыслить основаніе для спецификаціи природы, и поскольку моральная вѣра въ реальность божественнаго интуитивнаго разсудка обладаютъ характеромъ всеобщности и необходимости, постолько же у нашего разума есть апріорное побужденіе и основаніе *разсматривать всю причинную связь міроваго процесса съ телеологической точки зрѣнія, согласно которой его цѣлесообразность при его началѣ основывается на божественной творческой дѣятельности.* Это разсмотрѣніе не составляетъ познанія. Физико-теологическое доказательство бытія Божія невозможно; и потому этотъ ходъ критическихъ мыслей Канта должно вполнѣ различать отъ его же хода мыслей въ духѣ Ньютона, мыслей, изложенныхъ имъ въ «Естественной Исторіи Неба». Въ то время, какъ въ послѣдней отъ величайшаго совершенства міровой машины дѣлается заключеніе къ ея умопостигаемому творцу, теперь подобное заключеніе прямо отвергается; но при этомъ Кантъ твердо удерживаетъ это «недоказуемое» въ видѣ *разумно-необходимаго способа разсмотрѣнія.* Для личнаго убѣжденія то и другое сводится, конечно, къ одному и тому же; но обоснованіе этого убѣжденія въ принципѣ совершенно различно тамъ и здѣсь. Телеологія теперь сводится лишь къ способу разсмотрѣнія, къ морально-эстетическому отношенію, и изгоняется изъ области науки. Всякая попытка объяснить для научнаго познанія единичное явленіе природы посредствомъ цѣли, которую оно должно выполнить, ошибочна: въ познаніи всякую вещь и все, происходящее въ природѣ, можно выводить лишь изъ ихъ причинъ, и предположеніе цѣлесообразно дѣйствующихъ силъ, вводимое въ науку для объясненія единичныхъ явленій, является «смертью» всего естествознанія. Причины, доступныя нашему познанію, дѣйствуютъ съ механической необходимостью. Если же обнаруживается, что, исходя изъ одной лишь механической необходимости, мы не можемъ постигнуть природу въ ея цѣломъ, то этимъ самымъ мы оказываемся стоящими на *границѣ доступнаго намъ посредствомъ причинности пониманія.* И если мы тогда порядокъ природы, взятый въ его цѣломъ, разсматриваемъ такъ, какъ будто бы онъ составляетъ лишь форму явленія для осуществленія божественной цѣлесообразной дѣятельности, то это будетъ, хотя и необходимый и общезначущій способъ разсмотрѣнія, однако всего только способъ разсмотрѣнія.

Если же теперь мы зададимся вопросомъ, какимъ именно содержаніемъ можетъ обладать божественная цѣль, которой въ нашемъ способѣ разсмотрѣнія мы принуждены подчинить механизмъ причинности, то и это содержаніе, разумѣется, недоступно теоретическому познанію, а представляетъ собой лишь предметъ практической вѣры. Вслѣдствіе этого въ самомъ своемъ основаніи ошибочна всякая попытка указать, какимъ образомъ соединяются силы природы, для того чтобы создать благополучіе и чтобы функцію однихъ существъ поставить въ служебное отношеніе къ пользѣ другихъ существъ, и въ этомъ смыслѣ «терпитъ неудачу всякая попытка теодицеи», точно такъ же, какъ и то скопидомство полезностей, посредствомъ котораго философія просвѣщенія выводила свои назидательныя воззрѣнія. Единственная божественная цѣль, въ реальность которой мы можемъ вѣрить,—та, которой насъ учитъ практическій разумъ: осуществленіе нравственнаго закона. Если прежде утверждалось, что естественная необходимость неизбѣжно находится въ антагонизмѣ по отношенію къ нравственному закону, то здѣсь это пониманіе ограничивается предѣлами жизни индивидуальныхъ стремленій, и на встрѣчу ему выступаетъ болѣе высокая мысль, что весь механизмъ причинности міроваго процесса, если его разсматривать въ его цѣломъ, въ послѣдней инстанціи все же необходимо долженъ разсматриваться, какъ подчиненный дѣлу осуществленія нравственнаго закона и какъ служащій ему одному. Для пониманія природы существуетъ совершенно такое же примиреніе противоположностей, къ какому стремилась Кантовская философія исторіи въ ея пониманіи эмпирической жизни человѣчества: какъ философія исторіи учила, что послѣдняя цѣль историческаго развитія въ его цѣломъ заключается въ осуществленіи свободы въ чувственномъ мірѣ, такъ телеологія учитъ, что весь механизмъ общей жизни природы въ его цѣломъ должно разсматривать лишь съ точки зрѣнія той же самой цѣли. Повсюду у Канта наши познавательныя потребности указываютъ на безконечность, а сама безконечность недоступна познанію; она есть постулатъ вѣры или способъ разсмотрѣнія.

Такимъ образомъ телеологія Канта существенно отличается отъ до-Кантовской телеологіи не только въ своемъ основаніи и въ высказываемомъ ею притязаніи быть не познаніемъ, а скорѣе необходимымъ для разума способомъ разсмотрѣнія, но и во всемъ своемъ содержаніи. Она ясно высказываетъ, что польза ни-

коимъ образомъ не есть телеологическій принципъ; и отношеніямъ пользы между различными вещами, отношеніямъ, которыя познаніе сверхъ того можетъ понять не иначе, какъ лишь въ причинной связи этихъ вещей, она приписываетъ, съ точки зрѣнія своего способа разсмотрѣнія, только значеніе тѣхъ средствъ, которыя можно мыслить подчиненными единственной абсолютной цѣли—нравственному закону. Однако, изъ этого общаго телеологическаго отношенія механизма природы къ божественной міровой цѣли еще отнюдь не вытекаютъ единичныя телеологическія сужденія о цѣлесообразности отдѣльныхъ событій. Вѣдь каждое событіе представляетъ собой лишь отдѣльное звено въ безконечной цѣпи механизма причинности; и мы лишь въ томъ случаѣ могли бы понять, какое телеологическое значеніе имѣетъ въ этомъ механизмѣ данное единичное событіе, если бы мы разглядѣли всю эту сѣть причинъ и если бы мы могли себѣ представить, какимъ именно образомъ она подчиняется нравственной конечной цѣли. Но такъ какъ ни того, ни другаго нѣтъ, то предѣльное понятіе спецификаціи и системы опыта, взятое въ связи съ практической вѣрой, можетъ оправдать всего только разсмотрѣніе природы вообще, какъ такой связи явленій, которая въ послѣдней инстанціи оказывается цѣлесообразной.

Въ виду этого частныя телеологическія сужденія нуждаются раньше критики способности сужденія еще и въ другомъ оправданіи. Они станутъ возможны лишь въ томъ случаѣ, если существуютъ явленія, которыя безъ всякаго отношенія къ чему-либо другому, даже безъ всякаго отношенія къ нравственной цѣли, уже сами собой представляются для нашего разсмотрѣнія цѣлесообразными и воздвигаютъ непреодолимыя трудности для объясненія, опирающагося на одну лишь причинность. Слѣдовательно, подобныя явленія должны были бы имѣть значеніе цѣлесообразныхъ, безъ отношенія къ чему-нибудь такому, что должно бы было быть достигнуто съ помощью ихъ; цѣль ихъ должна лежать не внѣ ихъ, а въ нихъ самихъ. А это возможно лишь тѣмъ путемъ, чтобы мы считали себя въ правѣ разсматривать ихъ въ извѣстномъ смыслѣ, какъ причину самихъ себя, и въ той же мѣрѣ, какъ дѣйствіе ихъ самихъ. А подобное тожество причины съ дѣйствіемъ повсюду обнаруживается тамъ, гдѣ цѣлесообразно создается что-нибудь съ сознательнымъ намѣреніемъ. Такъ, причиной произведеній человѣческаго искус-

ства служитъ идея того дѣйствія, которое они должны производить. Но въ мірѣ явленій, данномъ намъ въ видѣ природы, причиной никогда нельзя признавать сознательное намѣреніе: природа знаетъ лишь механическую дѣятельность. Но если нѣкоторыя изъ этихъ явленій производятъ такое впечатлѣніе, какъ будто бы и въ нихъ идея цѣлаго опредѣляетъ генезисъ отдѣльныхъ частей и ихъ дѣятельность, и если для объясненія этого отношенія недостаточно нашего понимапія, основаннаго на одной лишь причинности, то мы принуждены разсматривать подобныя явленія такъ, какъ если бы они возникали подъ вліяніемъ мысли о ихъ цѣли.

А всѣ эти условія встрѣчаются въ организмахъ. Строй жизни организма таковъ, что послѣдній можно мыслить не иначе, какъ лишь сложеннымъ изъ его опредѣленныхъ частей. Но эти части не существуютъ раньше его, такъ чтобы онъ возникалъ впервые изъ нихъ; напротивъ, эти части, въ свою очередь, въ ихъ вполнѣ опредѣленномъ видѣ и съ ихъ вполнѣ опредѣленной функціей впервые возможны лишь въ этомъ организмѣ. Здѣсь цѣлое безъ частей невозможно, такъ же какъ невозможны и части безъ цѣлаго. Въ томъ-то и заключается цѣлесообразность организмовъ, что ихъ органы именно такъ устроены и функціонируютъ, какъ это необходимо для жизненной дѣятельности цѣлаго, и что, напротивъ, лишь строй цѣлаго организма впервые придаетъ опредѣленный смыслъ и значеніе виду и функціи каждаго своего члена въ отдѣльности. Но эта цѣлесообразность организмовъ, по мнѣнію Канта, вполнѣ ограничивается ими самими; въ ней не расчитывается на то, какого рода дѣйствіе будетъ выполнять организмъ по отношенію къ остальному міру. Взаимныя отношенія между цѣлымъ и частями носятъ характеръ цѣлесообразности постолько, посколько то и другое можетъ существовать лишь черезъ посредство другъ друга. Но этотъ *фактъ жизни* есть вмѣстѣ съ тѣмъ великая загадка для нашего познанія. Именно это-то взаимоотношеніе цѣлаго и его частей и представляетъ непроницаемую тайну для механическаго объясненія природы. Кантъ стремится доказать здѣсь положеніе, выставленное имъ еще въ «Естественной исторіи неба»,—что организація есть непознаваемый фактъ. Онъ не только соглашается, но прямо требуетъ, чтобы научное познаніе повсюду, куда только оно можетъ проникать, открывало тѣ причинныя необходимости, которыя производятъ игру процесса

жизни. Но если прослѣдить ихъ въ отдѣльномъ организмѣ, то всегда окажется, что онѣ обусловливаются не только вліяніями окружающаго міра, но, прежде всего, еще тѣмъ *основнымъ обликомъ*, которымъ съ самаго начала обладалъ организмъ, въ силу своего происхожденія отъ другаго организма. Физіологическое познаніе причиннаго механизма въ органической жизни оканчивается понятіемъ *зародыша*, въ первоначальномъ обликѣ котораго слѣдуетъ искать условія для всѣхъ механическихъ реакцій на вліянія внѣшняго міра. Происхожденія же этого зародыша познаніе можетъ искать опять-таки лишь въ другомъ организмѣ; generatio aequivoca есть гипотеза недоказанная и, вмѣстѣ съ тѣмъ, противорѣчащая всякому причинному объясненію. Такимъ образомъ объясненіе органической жизни всегда предполагаетъ самый фактъ жизни. Оно дѣлаетъ это и тогда, когда, идя далѣе, пытается механическимъ путемъ вывести происхожденіе расъ и даже происхожденіе родовъ изъ болѣе простыхъ организмовъ. Эту мысль Кантъ развилъ именно въ примѣненіи къ понятію *человѣческой расы*, важному для его антропологическихъ занятій. Онъ старался показать, что различныя расы, которыхъ онъ признавалъ четыре, своею способностью плодотворно скрещиваться доказываютъ свое происхожденіе отъ одного и того же рода, и что онѣ съ теченіемъ времени развились изъ него подъ воздѣйствіемъ климатическихъ условій. Но онъ обращалъ вниманіе на то, что эта гипотеза необходимо предполагаетъ въ человѣческомъ родѣ именно способность развитія, т.-е. первоначальное предрасположеніе различно реагировать на различныя климатическія вліянія, и что само это предположеніе уже ускользаетъ отъ всякаго причиннаго объясненія. Но его взглядъ на знаніе органической жизни простирается еще и дальше этого. Онъ понимаетъ, что та же самая точка зрѣнія, которую можно было примѣнять къ расамъ въ ихъ отношеніи къ общему роду, имѣетъ, быть можетъ, значеніе и для самихъ родовъ; и хотя въ то время для этого не было еще никакихъ эмпирическихъ попытокъ и указаній, онъ все-таки считаетъ возможной, дозволенной и имѣющей основаніе смѣлость «археолога природы», который, по слѣдамъ древнѣйшихъ революцій, вывелъ бы изъ первоначальной организаціи по механическимъ законамъ, посредствомъ процесса генераціи, всю великую семью созданій, въ ихъ повсюду цѣлесообразномъ видоизмѣненіи. Возможно и даже вѣроятно, что

Кантъ былъ знакомъ съ теоріями историческаго развитія французскихъ мыслителей (которыя были точнѣе формулированы Ламаркомъ, конечно, лишь послѣ появленія «Критики Способности сужденія»),—именно возможно, что онъ близко ознакомился съ ними черезъ посредство Бонне (Bonnet), котораго тогда много читали въ Германіи. Кантъ смотритъ на эти теоріи, какъ на «отважныя похожденія» познающаго разума, выполненіе которыхъ его естественно-научному духу отнюдь не кажется въ принципѣ невозможнымъ. Но предположимъ, что эта затѣя была бы выполнена. Задача жизни этимъ еще не была бы разрѣшена, но лишь отодвинута; ибо требуемая этой гипотезой *первоначальная организація* была бы совершенно столь же непонятна, какъ и теперешняя организація, взятая въ ея отдѣльныхъ фактахъ. Жизнь есть предѣльное понятіе въ механическомъ объясненіи природы. Кантъ полагаетъ, что возникновеніе организаціи изъ неорганической жизни недоступно нашему познанію. Возможно допустить и нельзя опровергнуть то, что она возникла изъ неорганическаго существованія по законамъ чисто механической причинности. Но этого процесса мы никогда не будемъ въ состояніи ни постигнуть, ни доказать; ибо, въ противномъ случаѣ, мы и сами могли бы его воспроизвести:—это все тотъ же основной принципъ Кантовской теоріи познанія; мы познаемъ только то, что сами же и творимъ. Въ предѣлахъ единственно доступной нашему пониманію механической связи явленій природы цѣлесообразность для нашего познанія играетъ роль чуждаго пришлеца; и потому мы имѣемъ право и принуждены разсматривать ее, какъ бы гостя изъ высшаго міра, изъ міра цѣлей. Такимъ образомъ тѣ частныя телеологическія сужденія, которыя даютъ намъ право примѣнять телеологическое разсмотрѣніе къ необъяснимымъ посредствомъ одной причинности фактамъ органической жизни, уже сами собой приходятъ въ связь съ извѣстной намъ общей телеологической точкой зрѣнія на природу: именно—черезъ посредство того факта, что цѣлесообразнѣйшій и совершеннѣйшій изъ всѣхъ организмовъ, организмъ человѣческій, заключаетъ въ себѣ такую жизнь, въ которой природа совмѣщается съ нравственнымъ міромъ, и эта природа хотя и служитъ средствомъ, противодѣйствующимъ нравственному міру, но все же въ послѣдней инстанціи подчинена ему.

Такимъ образомъ «употребленіе телеологическихъ принциповъ въ философіи» таково, что они никогда не могутъ имѣть

значенія конститутивныхъ принциповъ познанія природы. Объясненію природы совсѣмъ нечего дѣлать съ ними. Задача его заключается скорѣе въ пониманіи жизненнаго процесса въ индивидуумахъ, а равно и въ цѣлыхъ родахъ, какъ великаго завершенія причинно-необходимыхъ развитій. Но если это объясненіе будетъ послѣдовательно-критическимъ и добросовѣстнымъ, то оно должно признать, что сама жизнь, т.-е. первоначальная организація, представляетъ для него предѣльное понятіе, необъяснимый фактъ, и что оно не можетъ опровергнуть той точки зрѣнія, съ помощью которой необходимая потребность разума возводитъ этотъ фактъ со всѣмъ необозримымъ рядомъ послѣдующихъ цѣлесообразныхъ видоизмѣненій къ цѣлесообразно-дѣйствующей причинѣ. Если даже при разрѣшеніи этой задачи и образуется всегда остатокъ, заключающійся въ томъ, что первичный органическій задатокъ оказывается неотъемлемымъ членомъ въ этой, познанной нами съ указанной точки зрѣнія, цѣпи причинъ, все же именно наблюденіе надъ цѣлесообразностью и создаетъ ту самую задачу и тотъ поводъ, подъ вліяніемъ которыхъ мы цѣннымъ образомъ обогащаемъ и расширяемъ знаніе причинности. Съ полнымъ правомъ можно сказать, что такая обработка телеологической проблемы, какая указана здѣсь Кантомъ, является наиболѣе основательнымъ изъ всего того, что когда-либо и донынѣ было высказано о ней. Есть ложная телеологія, которая не считаетъ болѣе нужнымъ изслѣдовать причинную связь вещей, какъ скоро констатированъ фактъ ихъ цѣлесообразной связи другъ съ другомъ. Противъ нея Кантъ возстаетъ самымъ рѣшительнымъ образомъ. Цѣлесообразность не есть принципъ объясненія природы. Но есть истинная, Кантовская телеологія; эта телеологія въ томъ впечатлѣніи цѣлесообразности, которое органическая жизнь неизбѣжно вызываетъ въ созерцающемъ ее разумѣ, видитъ лишь задачу — выяснить себѣ причинную связь, посредствомъ которой осуществляется эта цѣлесообразная связь вещей другъ съ другомъ. Все цѣлесообразное въ природѣ есть чудо. Ложная телеологія, какъ бы она ни называлась, довольствуется «удивленіемъ»; для истинной телеологіи удивленіе служитъ лишь побужденіемъ для изслѣдованія роли причинности въ цѣлесообразной связи. Телеологическая точка зрѣнія есть не конститутивный принципъ познанія, а лишь *эвристическій принципъ изслѣдованія* и въ познаніи органической жизни онъ представляется наиболѣе важ-

нымъ изъ всѣхъ принциповъ. Характеръ и задача изслѣдованія органической природы никогда не были формулированы съ бо́льшей глубиной и бо́льшимъ краснорѣчіемъ, чѣмъ въ Кантовской критикѣ способности телеологическаго сужденія.

Такимъ образомъ телеологическіе принципы остаются проблематическими для объективнаго познанія и представляются лишь субъективными необходимостями для нашего разсмотрѣнія вещей. Еще сильнѣе сказывается субъективизмъ Канта въ его Эстетикѣ. Уже въ формулированіи задачи эстетики онъ ставитъ эти изслѣдованія на вполнѣ субъективную точку зрѣнія. Онъ спрашиваетъ не о томъ, что прекрасно, а о томъ, какимъ путемъ возникаетъ субъективное состояніе, въ которомъ предметъ затрогиваетъ насъ такимъ образомъ, что мы называемъ его прекраснымъ, и на чемъ основывается необходимость и сообщаемость другимъ этого состоянія. Предметомъ критики эстетической способности сужденія является эстетическое чувство съ его притязаніемъ на апріорность. Прежде всего нужно вполнѣ точно опредѣлить границы этого предмета, такъ какъ онъ лишь очень неопредѣленно отдѣляется отъ пограничныхъ областей какъ въ эмпирической дѣятельности, такъ и въ популярной номенклатурѣ. Кантъ старается строго отдѣлить понятіе красоты, какъ отъ пріятнаго и полезнаго, такъ, съ другой стороны, отъ хорошаго, т.-е. отъ тѣхъ обѣихъ противоположностей, относительно которыхъ эстетика Вольфовской школы понимала прекрасное, какъ постепенный посредствующій переходъ между ними. Хотя для способности сужденія онъ и указываетъ подобное же посредствующее положеніе между чувствительностью и разумомъ, но это посредничество является для него не посредничествомъ постепеннаго перехода, а, скорѣе, синтезомъ принципіально различныхъ функцій. Пріятнымъ мы называемъ все то, что хорошо дѣйствуетъ на наши чувства и их потребности, полезнымъ —то, что соотвѣтствуетъ стремленію, направленному къ этой пріятности; хорошимъ мы называемъ то, что удовлетворяетъ нравственной задачѣ. Какъ ни различны эти дѣятельности, у нихъ та общая черта, что чувство удовольствія, овладѣвающее нами при соприкосновеніи съ пріятнымъ и хорошимъ, основывается на удовлетвореніи потребности, интереса. Въ одномъ случаѣ имъ являются чувственные интересы, интересы индивидуума, въ другомъ—интересъ нравственнаго разума, интересъ родовой; но въ обоихъ случаяхъ интересъ долженъ

предшествовать удовольствію, какъ его условіе. Вслѣдствіе этого эти роды удовольствія покоятся, выражаясь формулой Канта, на соотвѣтствіи предмета съ тѣмъ понятіемъ, которое мы составляемъ или могли бы составить, какъ мысленное выраженіе получаемаго при этомъ интереса; сущность же прекраснаго заключается именно въ томъ, что въ немъ нѣтъ на лицо такого интереса. Прекрасное не должно удовлетворять ни чувственнымъ, ни нравственнымъ потребностямъ. Все, что намъ нравится, какъ прекрасное, должно быть свободно отъ всякаго отношенія къ желанію. Специфическое удовольствіе, называемое нами эстетическимъ, есть *удовольствіе безъ интереса и безъ понятія.* Привлекательность пріятнаго зависитъ отъ чувственныхъ потребностей, настроеній и отношеній индивидуума; въ нихъ нѣтъ общезначимости и необходимости; поэтому философская гедоника *) невозможна. Привлекательность хорошаго (въ смыслѣ добраго) зависитъ отъ интереса нравственнаго разума, обладающаго апріорностью; почему и существуетъ философская этика. Но въ то время, какъ никто не требуетъ, чтобы пріятное и полезное для него было такимъ же для всякаго другаго человѣка, мы выражаемъ притязаніе на то, чтобы наши эстетическія сужденія признавались необходимыми и общезначущими, хотя обыкновенно мы и не придаемъ этому такой важности, какъ при сужденіяхъ этическихъ. Такимъ образомъ найти принципы философской эстетики возможно лишь при условіи возведенія привлекательности прекраснаго къ его общезначущему и необходимому основанію. Но если этого основанія нельзя искать ни въ чувственномъ, ни въ нравственномъ, ни вообще въ какомъ бы то ни было—интересѣ, то оно должно заключаться въ *чувствѣ,* имѣющемъ необходимое и общезначущее происхожденіе, независимо отъ всякаго интереса. Такимъ образомъ эстетическія сужденія возможны лишь при посредствѣ апріорнаго чувства; спрашивается—существуетъ-ли оно?

Каждое эстетическое сужденіе предполагаетъ данный въ интуиціи предметъ, къ которому должно быть приложено сказуемое прекрасный. Приложеніе этого сказуемаго возможно лишь въ вполнѣ *незаинтересованномъ созерцаніи.* Эстетическое состоя-

*) Отъ слова ἡδονή—наслажденіе пріятнымъ. Гедоника, если бы она существовала, по этимологическому смыслу своего названія, составила бы ученіе о пріятномъ, какъ предметѣ наслажденія, подобно тому, какъ эстетика есть ученіе о прекрасномъ. *Примѣч. А. Введ.*

ніе человѣка не можетъ заключаться ни въ чемъ иномъ, кромѣ этой чистой дѣятельности созерцанія, свободной отъ всякаго интереса. Устанавливая это понятіе, Кантъ далекъ отъ желанія утверждать что-либо относительно того, насколько это состояніе въ своемъ вполнѣ чистомъ видѣ осуществимо въ эмпирическомъ существованіи человѣка. Естественно-необходимое возбужденіе чувственныхъ потребностей и нравственно-необходимое пробужденіе интереса разума вторгаются ежеминутно въ эстетическую функцію, и въ совершенно чистомъ видѣ она существуетъ лишь тамъ, гдѣ молчатъ обѣ остальныя. Это состояніе отсутствія потребностей и практическаго безразличія есть состояніе *игры*. Чистое играющее созерцаніе вполнѣ независимо отъ эмпирической дѣйствительности. Интересы чувствованій низшаго разряда и интересы нравственнаго удовольствія одинаково находятся въ соотношеніи съ эмпирической реальностью предмета, которую первые уже предполагаютъ, а послѣднее еще требуетъ. Свободное же отъ всякаго интереса созерцаніе относится лишь къ *представленію о предметѣ*, независимо отъ того, существуетъ-ли онъ дѣйствительно въ опытѣ, или нѣтъ. Поэтому оно касается не даннаго въ опытѣ содержанія представленія, а лишь *формы представленія*; и, такимъ образомъ, сущности такого созерцанія нужно искать въ *отношеніи между функціями способностей представленія*, а не въ соотвѣтствіи съ эмпирической дѣйствительностью.

Но всякое удовольствіе, а, слѣдовательно, и эстетическое, предполагаетъ цѣлесообразность предмета, къ которому оно относится. Такимъ образомъ въ только-что описанномъ состояніи игры, исключающемъ всякое намѣреніе, должно какимъ-нибудь образомъ отыскаться такое отношеніе, въ силу котораго можетъ быть высказано сужденіе относительно цѣлесообразности предмета. Въ этомъ чистомъ созерцаніи должна существовать цѣлесообразность предметовъ, и притомъ независимо отъ существующей въ сознаніи цѣли. Слѣдовательно, сущность красоты составляетъ цѣлесообразность безъ цѣли или, выражаясь точнѣе, безъ намѣренія. Всякая намѣренность мѣшаетъ эстетическому впечатлѣнію. Предметъ, называемый прекраснымъ, долженъ предстать предъ созерцаніемъ въ полной цѣлесообразности, въ которой для сознанія нѣтъ и слѣда намѣренія. Это опредѣляетъ сущность красоты, но также и вскрываетъ всю трудность проблемы; ибо въ чемъ же искать такой *свободной отъ намѣренія*

цѣлесообразность? Не въ самомъ предметѣ, ибо всякая объективная цѣлесообразность всегда можетъ быть отнесена лишь къ какому-нибудь интересу. Вслѣдствіе этого цѣлесообразность всякаго прекраснаго предмета можетъ основываться лишь на томъ, что созерцаніе его приводитъ насъ въ состояніе, кажущееся цѣлесообразнымъ помимо всякаго другаго интереса, кромѣ самого созерцанія. Критика Чистаго Разума уже установила ученіе о томъ, что въ представленіи обо всякомъ предметѣ соединяются двѣ основныя функціи: чувственной интуиціи и сообразнаго съ разсудкомъ мышленія. Но это соединеніе не всегда бываетъ одинаково успѣшно. Могутъ существовать предметы, въ которыхъ ясность того, что сообразно съ разсудкомъ, не можетъ сравняться съ полнотой чувственной интуиціи, въ которыхъ, поэтому, будетъ перевѣшивать энергія чувственныхъ функцій и на первомъ планѣ въ сознаніи стоитъ возбужденіе чувствъ. И могутъ существовать другіе предметы, въ которыхъ то, что сообразно съ разсудкомъ, не можетъ найти себѣ полнаго выраженія въ чувственной интуиціи, въ которыхъ, такимъ образомъ, перевѣшиваетъ элементъ мышленія и въ которыхъ привлекаютъ на себя вниманіе его интересы, именно потому, что они не получили еще полной реализаціи въ интуиціи. Эстетическое же состояніе чистаго, свободнаго отъ интереса созерцанія можетъ наступить лишь тамъ, гдѣ при усвоеніи предмета съ гармонической равномѣрностью функціонируютъ и чувствительность, и разсудокъ, гдѣ одинаково уравновѣшены и отчетливость интуиціи, и ясность понятій. Это отношеніе *гармоніи между чувствительностью и разсудкомъ* окажется, очевидно, наиболѣе цѣлесообразнымъ для чистаго созерцанія; и цѣлесообразность эту мы ощущаемъ въ видѣ того чувства, руководясь которымъ мы называемъ предметъ прекраснымъ. Но соединеніе интуитивной и сообразной съ разсудкомъ функціи, какъ это тоже уже показала Критика Чистаго Разума въ трансцендентальной аналитикѣ, есть дѣло «способности воображенія»; и потому именно послѣдняя-то и заключаетъ въ себѣ почву, единственно на которой только можетъ развиваться это гармоническое отношеніе. Красота есть та функція способности воображенія, въ которой интуиція и мышленіе находятся въ полной гармоніи другъ съ другомъ.

Такимъ образомъ цѣлесообразность прекраснаго предмета лежитъ не въ немъ самомъ, а въ его дѣйствіи на наше созерца-

ніе. Красота не есть предикатъ вещей, который мы могли бы воспринимать, какъ другія свойства вещи, и потому могли бы выводить красоту изъ понятія о вещи посредствомъ аналитическаго сужденія. Если бы красота была такимъ предикатомъ, то существовали бы лишь эмпирическія понятія о красотѣ и не было бы необходимыхъ общезначущихъ эстетическихъ сужденій.

Попытка опровергнуть эту теорію Канта посредствомъ указанія на эмпирическое различіе въ эстетическихъ сужденіяхъ будетъ ошибочной. Возникновеніе эстетическаго сужденія въ единичномъ индивидуумѣ психологически должно быть обусловлено тѣмъ, что оно не стоитъ въ зависимости отъ частныхъ интересовъ, а достижимо лишь для свободнаго отъ интереса созерцанія, для состоянія игры. А это условіе бываетъ крайне рѣдко выполнено (если только вообще бываетъ выполнено); и такимъ образомъ, въ области опыта чистое эстетическое сужденіе постоянно скрещивается съ индивидуальными склонностями и настроеніями. Отсюда постоянный споръ объ эстетическихъ предметахъ; и споръ этотъ, по самой сущности предмета, не можетъ быть устраненъ посредствомъ доказыванія. Доказываніе должно имѣть мѣсто лишь въ области понятій. Доказать кому нибудь, что продметъ прекрасенъ, значило бы показать, что онъ соотвѣтствуетъ понятію. Но прекрасное есть такое цѣлесообразное, которое не подчинено понятію. Прекрасное можно только чувствовать. Это чувство, конечно, *можетъ сообщаться всѣмъ*, такъ какъ всякій, для кого индивидуальныя отношенія не сдѣлали невозможнымъ чистаго созерцанія, посредствомъ созерцанія прекраснаго предмета возвышается до эстетическаго состоянія этой гармоніи между чувствительностью и разсудкомъ. Но чувство это не доказуемо. Поэтому-то, какъ говоритъ Кантъ, нѣтъ никакой эстетической доктрины, а есть лишь всеобщая критика эстетики, т.-е. трансцендентальное изслѣдованіе того, возможны-ли вообщеапріорныя эстетическія сужденія.

Эти изслѣдованія Канта, прокладывающія новые пути, конечно, тотчасъ же очень тѣсно ограничиваютъ кругъ предметовъ, которые могутъ быть названы прекрасными въ этомъ собственномъ смыслѣ слова. Чистая красота, вполнѣ соотвѣтствующая Кантовскому понятію, есть лишь красота, *лишенная какого-либо значенія*. Все, имѣющее для насъ значеніе, обладаетъ значеніемъ лишь вслѣдствіе своего отношенія къ какому-нибудь

интересу. Вслѣдствіе этого чистой или, какъ ее называетъ Кантъ, *свободной красоты* можно искать только тамъ, гдѣ нѣтъ цѣлей, которыя должны быть выполнены. Свободную отъ всякихъ отношеній, чистую красоту можно найти лишь въ идиллической природѣ, въ цвѣтахъ, въ арабескахъ—тамъ, гдѣ существуетъ лишь игра формъ, ставящая чувствительность въ гармоническое отношеніе къ мышленію. Но иначе относимся мы къ тѣмъ явленіямъ природы, въ которыхъ для теоретическаго созерцанія уже получаетъ значеніе телеологическій моментъ. Здѣсь Кантъ очень тонко отмѣчаетъ ту особенность, что лишь по отношенію къ высшимъ живымъ существамъ передъ нами носится идея рода, сообразно съ которой мы оцѣниваемъ единичные экземпляры и находимъ ихъ болѣе или менѣе прекрасными, смотря потому, болѣе или менѣе они приближаются къ этой идеѣ. Такимъ образомъ эта *связанная красота* (anhängende Schönheit) зависитъ отъ родоваго понятія, хотя послѣднее безсознательно господствуетъ надъ нашимъ эстетическимъ состояніемъ управляя имъ не какъ формулированное понятіе, а какъ типъ потребностей въ области созерцанія. Высочайшій изъ этихъ родовыхъ типовъ есть типъ человѣка. Въ немъ для насъ достигаетъ своего завершенія организація міра явленій: *человѣческій образъ есть идеалъ эстетическаго разума*. Въ этомъ обнаруживается, что эстетическое состояніе есть характеристическая особенность человѣка. Объектомъ эстетическаго удовольствія является гармоническое отношеніе между чувствительностью и разсудкомъ. Отношеніе же это — специфическая особенность человѣка. Лишь такое существо, которое, подобно человѣку, одновременно принадлежитъ къ міру чувственному и сверхчувственному, можетъ чувствовать гармонію этихъ обоихъ направленій своей дѣятельности, какъ красоту. Ни подъ нимъ, въ мірѣ исключительно чувственномъ, ни надъ нимъ, въ мірѣ одного лишь разума, нѣтъ красоты. А вслѣдствіе этого и самъ онъ въ чувственномъ явленіи своего разумнаго существа также представляетъ идеалъ эстетическаго созерцанія.

Уже въ этомъ ученіи о связанной красотѣ оказывается, что Кантовское понятіе незаинтересованнаго, независимаго отъ всякаго понятія созерцанія не вполнѣ исчерпываетъ эмпирически засвидѣтельствованный объемъ понятія эстетической жизни человѣка; и это становится еще болѣе яснымъ въ его ученіи о *возвышенномъ*. Возвышенное обыкновенно приравни-

вается къ прекрасному, какъ другой родъ эстетическаго состоянія. Но Кантъ настолько сконцентрировалъ понятіе эстетической функціи около прекраснаго, что онъ можетъ видѣть въ возвышенномъ уже не чисто эстетическую функцію, а такую, которая вмѣстѣ съ тѣмъ образуетъ и моральную функцію. Его опредѣленіе понятія возвышеннаго представляетъ эстетическую дѣятельность непосредственно сросшеюся съ нравственнымъ сознаніемъ. Оно такъ же, какъ и опредѣленіе прекраснаго, обнаруживаетъ ту же самую субъективную тенденцію. Какъ основаніе для предиката красоты онъ находилъ не въ предметѣ, а въ его дѣйствіи на насъ, точно такъ же предметы являются для него лишь *возвышающими*, возвышеннымъ же—лишь то состояніе, въ которое они могутъ привести насъ. Также и здѣсь сущность возвышеннаго состоянія основывается на отношеніи между чувствительностью и разсудкомъ. Но это «эстетическое» впечатлѣніе основывается уже не на гармоническомъ спокойствіи созерцанія, а скорѣе на возвышеніи человѣческаго сознанія, достигаемомъ, какъ результатъ борьбы. Сами предметы не возвышенны; но они называются возвышенными въ томъ случаѣ, если ихъ усвоеніе вызываетъ состояніе, представляющееся цѣлесообразнымъ по отношенію къ моральной цѣли. Существуютъ предметы, которые или, какъ «математически-возвышенные», своей непостижимой величиной, или, какъ «динамически-возвышенные» своей, превосходящей всякую мѣру, силой ставятъ нашей способности представленія невыполнимую задачу: созерцать съ помощью нашихъ чувствъ ту безконечность, которую мы можемъ въ нихъ лишь мыслить. Изъ этой несоразмѣрности чувствительности съ требованіями мышленія необходимо вытекаетъ чувство неудовольствія; но въ то же время это неудовольствіе подавляется сознаніемъ, что наша сверхчувственная функція мышленія оказывается сильнѣе чувственной функціи интуиціи, что мы, какъ существа сверхчувственныя, требуемъ больше, чѣмъ можемъ дать, какъ существа чувственныя. Все возвышенное повергаетъ насъ, какъ существа чувственныя, въ прахъ, съ тѣмъ, чтобы тѣмъ выше поднять насъ, какъ существа разумныя; въ немъ всегда есть что-то сродное съ «гигантской судьбой, которая возвышаетъ человѣка, раздавливая его». Это отношеніе, разсматриваемое съ нравственной точки зрѣнія, оказывается правильнымъ; и потому возвышающій предметъ приводитъ насъ въ состояніе, въ которомъ *тріумфъ нашего сверхчувственнаго существа надъ*

чувственнымъ ощущается нами, какъ предметъ удовольствія съ нравственной точки зрѣнія. Такое удовольствіе имѣетъ моральное значеніе тамъ, гдѣ дѣло идетъ объ обнаружившемся въ практической дѣятельности воли торжествѣ нашего сверхчувственнаго существа или существа другаго человѣка надъ чувственной природой,—и характеръ эстетическій тамъ, гдѣ оно заключается въ одномъ созерцаніи подобной противоположности, независимо отъ того, что происходитъ въ дѣйствительности. Но и въ этомъ случаѣ оно все-таки зависитъ отъ нашего нравственнаго интереса, заключающагося въ подчиненіи чувственнаго человѣка сверхчувственному. Такимъ образомъ оно обусловливается нравственной цѣлью и черезъ посредство ея уже отчасти пріобрѣтаетъ свою необходимость и общезначимость, хотя, съ другой стороны, апріорность его эстетическаго момента основывается на томъ, что получаемое впечатлѣніе возвышеннаго чувства несоразмѣрности между нашимъ чувственнымъ и сверхчувственнымъ существомъ и превосходства послѣдняго надъ первымъ, такимъ же образомъ и въ такомъ же смыслѣ становится общезначущимъ и необходимымъ, такъ же не поддается доказательству и все же можетъ сообщаться всѣмъ, какъ все это имѣетъ мѣсто относительно гармоническаго чувства красоты. Такимъ образомъ чувство красоты обнаруживаетъ обѣ стороны нашего существа въ ихъ гармоническомъ единеніи другъ съ другомъ и представляетъ поэтому чистое чувство удовольствія; возвышенное же вскрываетъ глубокую противоположность между этими двумя сторонами и потопляетъ происходящее отъ ихъ борьбы чувство неудовольствія въ чувствѣ побѣды нашей высшей части, торжествующей надъ низшей частью. Въ возвышенномъ мы удивляемся нашему собственному сверхчувственному назначенію; въ прекрасномъ же мы наслаждаемся гармоническимъ единствомъ всего нашего чувственно-сверхчувственнаго существа.

Такимъ образомъ въ этихъ параллельныхъ опредѣленіяхъ понятій прекраснаго и возвышеннаго Кантъ снова приходитъ къ отношенію между различными функціями человѣческаго существа. Также и здѣсь онъ упирается на ту же психологическую схему, которая опредѣляла ходъ его мыслей уже въ Критикѣ Чистаго Разума; но, можетъ быть, она ни въ какомъ другомъ пунктѣ Кантовскаго ученія не приводитъ къ такимъ подавляюще-важнымъ результатамъ, какъ здѣсь, гдѣ отвѣсъ кри-

тики доходитъ до сокровеннѣйшей глубины эстетической жизни. Изъ полученныхъ основныхъ опредѣленій развивается затѣмъ рядъ дальнѣйшихъ опредѣленій эстетическихъ понятій, какъ-то: остроумія, смѣшнаго и т. п. Будучи еще болѣе утонченными и, во всякомъ случаѣ, болѣе глубокими, чѣмъ «Наблюденія», описанныя имъ на четверть вѣка раньше, всѣ эти изслѣдованія облеклись въ не вполнѣ соотвѣтствующую ихъ предмету форму, вслѣдствіе того, что «Критика Способности Сужденія» должна быть раздѣлена на части, сообразно съ той схемой, которой требуетъ «Критика Чистаго Разума». Такимъ образомъ, въ школьную систему были втиснуты всѣ тѣ живыя мысли, которыя въ дальнѣйшемъ развитіи нѣмецкой эстетики сказались, какъ плодотворныя зерна. Сюда относится также, между прочимъ, и попытка Канта развить на основаніи одного изъ общихъ принциповъ эстетики *систему искусствъ*. Самъ онъ смотрѣлъ на эту попытку, постоянно повторявшуюся позднѣйшими эстетиками, именно, лишь какъ на попытку. Но принципъ ея, несмотря на свою спорность, остается въ высшей степени интереснымъ. Именно, онъ исходитъ изъ той мысли, что искусство, будучи такой дѣятельностью человѣка, которая должна создавать предметы дѣйствующіе, какъ прекрасные, и которая поэтому, какъ «изящное искусство (schöne Kunst)» должна быть строго отдѣляема отъ искусствъ, касающихся пріятности, и отъ техники полезнаго, не можетъ имѣть своимъ идеаломъ ничего инаго кромѣ чувственнаго явленія человѣка,—явленія, взятаго во всемъ его протяженіи и со всѣмъ тѣмъ, что къ нему относится. Но свою сущность человѣкъ обнаруживаетъ въ чувственномъ мірѣ трояким образомъ: посредствомъ слова, посредствомъ жестовъ и посредствомъ звука; и, сообразно съ этимъ, «система изящныхъ искусствъ», указываетъ на такую трихотомію: искусство слова, образное искусство и музыка. Ко второму классу въ такомъ случаѣ должны быть нѣсколько насильственнымъ образомъ отнесены, рядомъ съ пластикой и живописью, также и архитектура, тектоника, садоводство. Пальму первенства среди искусствъ Кантъ отдаетъ поэзіи, такъ какъ она дѣлаетъ возможнымъ самое свободное и самое многостороннее развитіе фантазіи, въ которой эстетическія отношенія красоты и возвышенности могутъ возникать черезъ посредство игры способности представленія.

Но бо́льшее значеніе, чѣмъ это раздѣленіе искусствъ, пред-

ставляетъ ученіе Канта объ искусствѣ вообще. Всякое искусство есть сознательное, слѣдовательно, намѣренное творчество; и задачей его является сотвореніе прекрасныхъ предметовъ. Но прекрасное есть цѣлесообразное без намѣренія. Противорѣчіе это можно разрѣшить лишь тѣмъ путемъ, что произведенія искусства создаются такъ, что производятъ на человѣка, наслаждающагося ими, впечатлѣніе, будто бы они продукты природы, создающей безъ намѣренія. *Каждое искусство должно давать возможность разсматривать себя, какъ природу*; и тайна художника состоитъ именно въ томъ, чтобы скрыть въ законченной цѣлесообразности своего произведенія всякіе слѣды работы, посредствомъ которой создана эта цѣлесообразность. Произведеніе искусства неудачно, коль скоро въ немъ замѣтно сознательное творчество, изъ котораго возникло это произведеніе. Въ произведеніи искусства не должно быть никакихъ слѣдовъ намѣренія, никакихъ «свидѣтельствъ о человѣческой скудости» (Zeugen menschlicher Bedürftigkeit), какъ это назвалъ поэтъ, выражая мысль Канта. Оно должно стоять передъ нами, какъ даръ природы, у котораго мы не спрашиваемъ, откуда онъ приходитъ и къ какой цѣли стремится.

Такая дѣятельность художника на самомъ дѣлѣ представляетъ тайну; и для этой дѣятельности существуетъ особая, отличная отъ всѣхъ остальныхъ, способность человѣческаго духа. Какъ *вкусъ* служитъ способностью незаинтересованнаго созерцанія и образуетъ почву для развитія апріорнаго эстетическаго чувства; какъ онъ является способностью эстетическаго наслажденія, такъ точно *геній* составляетъ способность эстетическаго творчества. Твореніе геніемъ художественнаго произведенія всегда оригинально. Оно происходитъ не согласно заранѣе установленнымъ посредствомъ понятій правиламъ, но скорѣе само же оно въ процессѣ творенія и вмѣстѣ съ нимъ впервые даетъ эстетическія правила, согласно которымъ позднѣе возникающая теорія примѣняетъ свою критику. Геній служитъ примѣромъ. Онъ творитъ свои созданія не на основаніи сознательнаго размышленія, а вполнѣ наивно и путемъ естественнаго обнаруженія своего собственнаго существа. Онъ работаетъ сознательно и все-таки въ тоже время въ немъ что-то работаетъ такъ же необходимо и непредумышленно, какъ и сила природы. Если искусство должно давать возможность разсматривать себя, какъ природу, то это возможно лишь потому, что создающій его *геній*

есть интеллигенція, дѣйствующая, какъ природа. Этотъ характеръ генія, этотъ его наивный и непредумышленный, естественно-необходимый образъ дѣйствій интеллигентнаго существа есть фактъ; но фактъ этотъ непонятенъ. Мы удивляемся функціи генія, но мы ея не понимаемъ. Поэтому, какъ думаетъ Кантъ, дѣятельность генія не простирается дальше искусства. И онъ хочетъ видѣть его удаленнымъ прежде всего изъ области науки: въ ней, думаетъ онъ, имѣетъ силу только «великій умъ». Но послѣдній отличается отъ обыкновеннаго человѣка только количественно а не по сущности, какъ геній. Въ то время, какъ творчество художника на каждомъ шагу содержитъ въ себѣ новую непостижимую тайну, въ трудахъ Ньютона, думаетъ Кантъ, нѣтъ ничего такого, чего, слѣдя за разсужденіями Ньютона, не могъ бы постигнуть обыкновенный разсудокъ. Научное величіе пріобрѣтаемо, художественное ни въ коемъ случаѣ. Оно—даръ природы.

Что касается утвержденія, будто генію нѣтъ мѣста въ наукѣ, то для него нѣтъ болѣе блестящаго опроверженія, чѣмъ самъ Кантъ и его эстетическое ученіе. Онъ правъ, что даже въ величайшихъ научныхъ фактахъ нѣтъ ничего такого, что не могло бы быть сдѣлано понятнымъ для каждаго, разъ эти факты совершились. Но именно совершеніе-то этого, открытіе того, во что послѣ того можетъ проникнуть уже каждый, есть уже дѣло не изученія и пріобрѣтенія, а скорѣе геніальной интуиціи. Въ научномъ изложеніи, опирающемся на доказательства—и въ этомъ Кантъ несомнѣнно правъ—недопустимъ и не нуженъ авторитетъ генія. Но въ изслѣдованіи мощный взглядъ генія долженъ непосредственно схватывать то, что лишь впослѣдствіи можетъ быть доказано путемъ строгой работы разсудка. Или—развѣ не съ помощью геніальной интуиціи Ньютонъ постигъ тожественность дѣйствія природы въ паденіи яблока и въ движеніи небесныхъ свѣтилъ? И, точно также, когда Кантъ въ Критикѣ эстетической способности сужденія постигъ въ ея сокровенной глубинѣ сущность красоты и генія и формулировалъ ее въ понятіяхъ своей философіи, это не было только плодомъ труда и изученія.

Но относительно самого Канта изъ всѣхъ его философскихъ дѣяній, конечно, является наиболѣе достойнымъ удивленія именно то, о которомъ мы сейчасъ говорили. Величіе его заслугъ въ этой области производитъ тѣмъ болѣе впечатлѣнія,

чѣмъ болѣе припоминаешь, насколько лично онъ самъ стоялъ далеко отъ этого предмета. На туманномъ сѣверѣ, гдѣ природа скупо расточила свои дары, едва когда-либо вырывавшійся изъ узкихъ предѣловъ своего родного края, вполнѣ лишенный лицезрѣнія достойныхъ упоминанія произведеній образныхъ искусствъ, подъ вліяніемъ педантическаго вкуса вѣка просвѣщенія сжившійся съ твореніями поэтовъ въ родѣ Попа и Галлера, мало затронутый, насколько мы знаемъ, бурнымъ подъемомъ нѣмецкой поэзіи — вотъ въ какой обстановкѣ этотъ человѣкъ въ своемъ уединеніи создаетъ на основаніи философскихъ размышленій ученіе о происхожденіи эстетическаго пониманія и о способѣ творчества художественнаго генія; ученіе, которое въ своей простотѣ отличается наибольшей глубиной изъ всего того, что объ этомъ написано, и которое такъ могущественно проникаетъ въ сокровеннѣйшую сущность этой для него вполнѣ чуждой дѣятельности, что оба нѣмецкіе великіе поэта, которыхъ ранѣе оттолкнула школьная строгость его теоретическихъ изслѣдованій и ригористическая односторонность его нравственнаго убѣжденія, находятъ въ этомъ его трудѣ разоблаченіе тайны ихъ собственныхъ твореній и прямо заявляютъ, что это такъ, а не иначе.

«Критика Способности Сужденія» является краеугольнымъ камнемъ въ зданіи Кантовской мысли; но, вмѣстѣ съ тѣмъ, она представляетъ могущественнѣйшій краеугольный камень для дальнѣйшихъ построекъ, воздвигаемыхъ его послѣдователями; ибо, благодаря счастливѣйшему предопредѣленію, все то, чего Кантъ достигъ въ ней путемъ мышленія, то самое оказывалось жизненно дѣйствующимъ началомъ въ непосредственномъ настоящемъ. Ни одно сочиненіе не получило бо̀льшаго значенія для общей совокупности нѣмецкой культурной жизни въ концѣ XVIII вѣка, чѣмъ это. Оно заключаетъ въ себѣ величайшій и наиболѣе богатый вліяніемъ моментъ нѣмецкой культурной жизни: великій философъ мыслитъ великаго художника—Кантъ строитъ понятіе гётевской поэзіи.

ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Ученіе Канта составляетъ въ исторіи новѣйшаго мышленія величайшую эпоху, какую только оно переживало. Но вслѣдствіе стеченія различныхъ обстоятельствъ самое раннее вліяніе этого ученія ограничилось нѣмецкимъ умственнымъ движеніемъ. Другія націи, и безъ того не привыкшія получать изъ Германіи побужденія къ философскому мышленію и заниматься нѣмецкой литературой, были, къ тому же, по разнымъ причинамъ вовсе не расположены слѣдовать Кантовскимъ мыслямъ и развивать ихъ. Въ Англіи философская энергія была исчерпана великимъ движеніемъ отъ Локка до Юма. Всѣ философскія тенденціи, обнаруживавшія еще признаки жизни, находились тамъ подъ исключительнымъ господствомъ шотландской школы съ ея спокойными психологизирующими изслѣдованіями о здравомъ смыслѣ. Во Франціи, напротивъ, съ началомъ революціи и всѣхъ важныхъ явленій, бывшихъ ея слѣдствіемъ, у всѣхъ выдающихся умовъ теоретическій интересъ отступилъ еще болѣе, чѣмъ прежде, на задній планъ передъ интересомъ политическимъ и соціальнымъ; и у французовъ тогда совсѣмъ не было времени заниматься глубокомысленными изслѣдованіями какого-то Канта. Къ тому же, ихъ философское движеніе дошло до конечныхъ результатовъ, намѣченныхъ въ его первоначальной тенденціи, и когда произнесено было послѣднее слово Système de la nature, съ одной стороны, и Руссо—съ другой, у французскаго просвѣщенія не было больше побужденія къ дальнѣйшему самостоятельному движенію. Въ Италіи все еще продолжалась несамостоятельность, летаргическое безсиліе философскаго интереса, которое она обнаруживала со времени реакціи XVI в.; а ея участіе въ великомъ политическомъ движеніи, въ которомъ снова обнаружились первые проблески ея національнаго чувства собственнаго достоинства, мало способно было вызвать особенное философское движеніе.

Тѣмъ благопріятнѣе сложились обстоятельства въ Германіи. Лишь полвѣка тому назадъ приняли здѣсь образованные классы участіе въ умственномъ движеніи эпохи просвѣщенія и лишь теперь явилось у нихъ горячее желаніе въ общности умственныхъ интересовъ найти то національное единство, котораго у нихъ еще не было въ политической жизни. И если жажда этого единства была снова пробуждена въ нихъ могущественнымъ появленіемъ Фридриха Великаго, то разорванность и мелочность политическихъ отношеній были настолько мало способны привлечь къ себѣ интересъ болѣе выдающихся умовъ, что они считали возможнымъ найти національное единство лишь въ умственной жизни. Эта обособленность умственнаго интереса отъ общественной жизни, вмѣстѣ съ старыми грѣхами вѣками длившейся политической разрозненности, и послужила, быть можетъ, поводомъ къ тому, что все политическое зданіе нѣмецкой націи развалилось, какъ карточный домикъ. Но сосредоточеніе этого интереса на общей работѣ въ области науки и искусства создало на развалинахъ старыхъ политическихъ учрежденій національную образованность, изъ которой, какъ изъ самаго могучаго своего корня, съ полнымъ нравственнымъ правомъ возникло въ XIX в. новое основаніе нѣмецкой національности.

Двѣ силы умственной жизни равно причастны этой національной образованности, ставшей истиннымъ фундаментомъ нынѣшняго порядка вещей: поэзія и философія. Правда, нѣмецкое просвѣщеніе, предоставленное само себѣ, въ совершенствѣ впитавъ въ себя чужеземныя вліянія, пришло въ концѣ концовъ къ такой же безнадежной спутанности философскаго мышленія, какъ и въ другихъ странахъ; но тутъ-то и сказывается выдающееся положеніе Канта въ исторіи нѣмецкаго народа: его ученіе дало философскому интересу новое содержаніе и безконечно-плодотворную энергію, благодаря чему это ученіе на цѣлыя десятилѣтія могло стать общей основой для національной образованности, а развитіе этого ученія—пунктомъ соприкосновенія для всѣхъ выдающихся умовъ.

Такимъ образомъ, благодаря удачному стеченію обстоятельствъ и могуществу Кантовской мысли, въ Германіи непосредственно къ Канту примкнуло одно изъ самыхъ живыхъ и быстрыхъ философскихъ движеній, которыя когда-либо видѣла исторія. Великое разнообразіе разработанныхъ въ его ученіи принциповъ давало просторъ не меньшему разнообразію философскихъ си-

стемъ, быстро одна за другой развившихся изъ его системы. Вслѣдствіе этого и предметомъ исторіи послѣ-кантовской философіи должно прежде всего стать развитіе тѣхъ системъ, чрезъ посредство которыхъ Кантовская философія довела всѣ свои принципы до самостоятельной формы. Время это доходитъ до 30-хъ годовъ нынѣшняго столѣтія. Послѣ него въ Германіи наступаетъ то разслабленіе, которое обыкновенно слѣдуетъ за наиболѣе продуктивными періодами; и исторія должна уже обратить свой взоръ на движенія мысли за предѣлами Германіи, чтобы видѣть, какъ другія націи тѣмъ временемъ постепенно присоединяются къ философскому движенію отчасти чрезъ оригинальныя произведенія, отчасти же и главнымъ образомъ подъ вліяніемъ Канта и другихъ нѣмецкихъ мыслителей, и какъ онѣ до самаго послѣдняго времени съ возрастающимъ интересомъ и возрастающимъ успѣхомъ принимаютъ въ немъ участіе.

ПРИЛОЖЕНІЯ.

I. Изданія сочиненій Канта.

Рукописи тѣхъ сочиненій Канта, которыя были изданы имъ самимъ, до насъ не дошли. Предъ печатаніемъ нѣкоторыхъ изъ нихъ онъ отдавалъ ихъ въ переписку, при чемъ неизбѣжно въ нихъ закрадывалось не мало ошибокъ, и число неточностей увеличивалось еще больше при наборѣ и неаккуратной корректурѣ, которой подвергались его сочиненія. Поэтому при перепечатываніи ихъ необходима тщательная редакція издаваемыхъ сочиненій, и различныя изданія отличаются съ этой точки зрѣнія не одинаковыми достоинствами. Въ дальнѣйшемъ обзорѣ мы будемъ говорить только a) о полныхъ собраніяхъ сочиненій Канта и b) о новѣйшихъ изданіяхъ его отдѣльныхъ сочиненій; изданія же, появившіяся въ концѣ прошлаго и въ началѣ этого столѣтія, обойдемъ молчаніемъ. Желающіе могутъ найти о нихъ свѣдѣнія въ «Исторіи Новой Философіи» Ибервега (русскій переводъ съ послѣдняго 7-го нѣмецкаго изданія г. Колубовскаго Спб. 1890 г.).

a) Лучшимъ полнымъ изданіемъ сочиненій Канта служитъ расположенное хронологически, прекрасно редактированное, второе изданіе Гартенштейна (Hartenstein) въ 8 томахъ 1867—1868.

Одновременно съ первымъ (расположеннымъ не хронологически, а систематически) десятитомнымъ изданіемъ Гартенштейна (съ 1838 г.) появилось (расположенное систематически) изданіе Розенкранца и Шуберта (Rosenkranz und Schubert) въ 12 томахъ (въ послѣднихъ томахъ біографія Канта, написанная Шубертомъ, и исторія Кантовской философіи Розенкранца 1842).

Неполное изданіе (начиная съ 1877 г. и часто перепечатываемое) Кербаха (Kehrbach) въ «Universalbibliothek» Реклама (Reclam) по своей тщательной редакціи значительно лучше, чѣмъ полное изданіе Кирхманна (Kirchmann) въ «Философской библіо-

текѣ» (съ 1868 и потомъ частями перепечатывается безъ перемѣнъ). Впрочемъ, послѣднее составляетъ перепечатку (но въ систематическомъ порядкѣ и не всегда точную) втораго изданія Гартенштейна и превосходитъ Рекламовское изданіе не только полнотой, но и тѣмъ, что напечатано болѣе крупнымъ, и притомъ латинскимъ, шрифтомъ.

Къ достоинствамъ же Рекламовскаго изданія (иначе называемаго, по имени своего главнаго редактора, изданіемъ Кербаха) относи тсяеще то обстоятельство, что на каждой страницѣ указаны соотвѣтствующія по содержанію страницы первоначальныхъ изданій, сдѣланныхъ самимъ Кантомъ (и притомъ не только первыхъ, но и послѣдующихъ, если ихъ пагинація отличается отъ перваго изданія), а также и всѣхъ полныхъ изданій (не исключая отсюда и перваго изданія Гартенштейна). Такимъ образомъ это изданіе, неудобное вслѣдствіе мелкой печати для непрерывнаго чтенія, служитъ ключомъ для перевода пагинаціи каждаго изданія на пагинацію каждаго другаго и для провѣрки цитатъ, сдѣланныхъ по любому изданію. Въ составъ Рекламовскаго изданія вошли слѣдующія сочиненія, почти всѣ редактированныя Кербахомъ: Kritik der reinen Vernunft; Von der Macht des Gemüths; Zum ewigen Frieden; Kritik der Prakt. Vernunft; Kritik d. Urtheilskraft; Natur-geschichte d. Himmels; Prolegomena; Die Religion in d. Grenzen d. blossen Vernunft; Der Str eit d. Facultäten; Träume e. Geistersehers.

b) Изданія Кирхманна и Реклама могутъ быть въ то же время разсматриваемы, какъ и изданія отдѣльныхъ сочиненій Канта, такъ какъ каждое сочиненіе въ этихъ изданіяхъ продается и порознь. Оба они отличаются крайней дешевизной: въ Рекламовскомъ каждое сочиненіе отдѣльно стоитъ отъ 20 пфениговъ до 1 марки, а въ Кирхмановскомъ отъ 50 пф. до 3 марокъ.

Изъ отдѣльныхъ изданій прежде всего отмѣтимъ не вошедшія въ составъ полныхъ собраній изданія записокъ лекцій Канта и изданія бумагъ, оставшихся послѣ его смерти *).

Pölitz издалъ лекціи по философіи религіи (въ 1817 г.; 2-е изд. въ 1830 г.) и по метафизикѣ (въ 1821 г.).

Benno Erdmann издалъ Nachträge zu Kants Kr. d. rein Vern.

*) Записки лекцій по логикѣ, физической географіи и педагогикѣ были обработаны и изданы еще при жизни Канта: по логикѣ—Jäsche въ 1800 г., а по физич. геогр. и по педагогикѣ—Rink'омъ въ 1803 г. Поэтому онѣ печатаются и въ полныхъ собраніяхъ.

aus Kants Nachlass въ 1881 г. Это около 200 замѣтокъ, сдѣланныхъ Кантомъ на поляхъ его собственнаго экземпляра перваго изданія Критики Чистаго Разума. Эрдманомъ же изданы Reflexionen Kants zur Kritischen Philosophie aus handschriftlichen Aufzeichnungen; изъ нихъ 1-й вып. I тома (Reflexionen zur Anthropologie) появился въ 1882 г.; а II томъ (Reflexionen zur Krit. der reinen Vern. aus Kants Handexemplar von Baumgartens Metaphysik) въ 1884 г.

У гамбургскаго пастора Альб. Краузе имѣется рукопись, надъ которой работалъ Кантъ въ послѣдніе годы своей жизни, въ годы одряхлѣнія. Она посвящена «Переходу отъ метафизическихъ началъ естествознанія къ физикѣ». Отрывки изъ нея были напечатаны сначала Reicke въ Altpreussische Monatsschrift въ 1882—84 г.г., а потомъ самимъ Krause въ его сочиненіяхъ: I. Kant wider K. Fischer, mit Hilfe des verloren gewesenen Kanischen Hauptwerkes verteidigt. 1884 г. (Отвѣтомъ на это сочиненіе со стороны Куно-Фишера, содержащимъ вмѣстѣ съ тѣмъ и оцѣнку значенія рукописи Краузе, служитъ Das Streber- und Gründertum in der Litteratur;-Vademecum für Herrn Past. Krause 1884 г.), и Das nachgelassene Werk I. Kants, mit Belegen populärwissenschaf- lich dargestellt. 1888.

Reicke въ Altpreussische Monatsschrift 1887 г. обнародовалъ «Разрозненные листки изъ бумагъ Канта» (Lose Blätter aus Kants Nachlass)—различныя замѣтки, изъ которыхъ многія могутъ быть разсматриваемы, какъ возникшія во время подготовительныхъ работъ къ «Критикѣ Чистаго Разума», другія же относятся къ физикѣ, математикѣ и т. д.

B. Erdmann напечаталъ во 2-мъ томѣ Archiv für Geschichte der Philosophie 1889 г. Zwei Briefe Kants (два письма къ Боровскому отъ 1761 и 1791 г.г.).

Wilhelm Dilthey обнародовалъ во II и III томѣ Archiv für Geschichte der Philosophie (1889—90 г.г.) двѣ свои статьи: Aus den Rostocker Kanthandschriften и Der Streit Kants mit der Censur über das Recht freier Religionsforschung. Въ обѣихъ изъ нихъ онъ описываетъ, разбираетъ и даже дословно приводитъ многія бумаги, написанныя самимъ Кантомъ. Сюда относятся нѣсколько прежде неизвѣстныхъ писемъ къ Беку *), набросокъ

*) Еще не всѣ письма Канта найдены и обнародованы. Приготовленіемъ полнаго изданія его переписки занимаются Reicke и Sintenis. А пока Рейке

возраженія по поводу статьи математика Kästner'а, вызванной появленіемъ «Критики Чистаго Разума», два ненапечатанныхъ предисловія къ «Религіи въ предѣлахъ одного лишь разума», докладная записка философскому факультету, въ которой Кантъ доказываетъ, что его сочиненіе «Религія въ предѣлахъ и т. д.» должна подвергнуться цензурѣ философскаго, а не богословскаго факультета.

Впрочемъ, всѣ эти изданія имѣютъ небольшое значеніе при изученіи философіи Канта. Изъ нихъ важнѣе всего изданныя Pölitz'омъ лекціи метафизики: относясь, по всей вѣроятности, къ 70-мъ годамъ, когда Кантъ уже работалъ надъ Критикой Чистаго Разума, эти лекціи служатъ источникомъ для выясненія хода развитія его критицизма *). Да еще, пожалуй, изданія Эрдмана (Nachträge и Reflexionen zur Kritik) могутъ служить до извѣстной степени вспомогательнымъ средствомъ при объясненіи нѣкоторыхъ мѣстъ въ Критикѣ Чистаго Разума.

Изъ другихъ же изданій отдѣльныхъ сочиненій Канта надо упомянуть о слѣдующихъ:

Prolegomena въ изданіи Б. Эрдмана 1878 г. съ обширнымъ введеніемъ. Въ немъ Эрдманъ проводитъ ту мысль, что текстъ этого сочиненія распадается на двѣ составныя части, разнородныя по своему назначенію и времени происхожденія: 1) на объяснительное извлеченіе изъ Критики Чистаго Разума, 2) на возраженія противъ рецензіи, помѣщенной 19 янв. 1782 г. въ Göttingener gelehrte Anzeigen von gelehrten Sachen и касающейся «Критики Чистаго Разума» **); и эти возраженія, по мнѣнію Эрдмана, были введены въ текстъ по окончаніи всего сочиненія, въ видѣ прибавленій и вставокъ ***). Кромѣ того, къ этому

напечаталъ въ 1885 г. свою лекцію Aus Kants Briefwechsel съ приложеніемъ неизвѣстныхъ до той поры писемъ Бека къ Канту и Канта къ Беку.

*) Чѣмъ широко воспользовался Гартманъ въ своемъ сочиненіи Kants Erkenntnisstheorie und Metaphysik in den vier Perioden ihrer Entwickelung 1894 г.

**) Въ этой рецензіи, написанной Гарве, но искаженной вставками и поправками Федера, ученіе Канта смѣшивалось съ Берклеевскимъ. Поэтому въ Prolegomena'хъ и во второмъ изданіи Критики Чистаго Разума Кантъ и постарался оттѣнить и подчеркнуть свои реалистическія убѣжденія, рѣзко отличающія его отъ Беркли.

***) Эта гипотеза Эрдмана встрѣтила противника въ лицѣ Arnoldt'а, напечатавшаго въ 1879 г. Kant's Prolegomena nicht doppelt redigirt. Разбору этого спора Vaihinger посвятилъ свою статью Die Erdmann-Arnoldtsche Controverse über Kants Prolegomena въ Philosophische Monatshefte 1880 г.

въ высшей степени тщательно редактированному изданію, приложена сравнительная таблица пагинаціи различныхъ изданій, именно, въ ней приняты во вниманіе слѣдующія изданія: первоначальное, сдѣланное самимъ Кантомъ (у Hartknoch'a въ Ригѣ) въ 1783 г., пагинація котораго была удержана во всѣхъ дальнѣйшихъ перепечаткахъ, появившихся при жизни Канта—законныхъ и незаконныхъ, второе Гартенштейна, Розенкранца и Кирхмапа.

«Критика Чистаго Разума» нерѣдко цитируется и по отдѣльному изданію Гартенштейна 1853 г., пагинація котораго не совпадаетъ ни съ однимъ изъ его полныхъ изданій. Но для изученія «Критики Чистаго Разума» для лицъ, желающихъ имѣть ее въ рукахъ отдѣльно отъ другихъ произведеній Канта, теперь уже нѣтъ надобности обращаться къ изданію Гартенштейна, такъ какъ наряду съ Рекламовскимъ и Кирхмановскимъ изданіями существуютъ еще другія, во многихъ отношеніяхъ болѣе удобныя изданія. Таковы:

Изданіе Adikeckes'a (Berlin 1889 г.) съ объяснительнымъ введеніемъ, которое содержитъ въ себѣ: 1) краткую (5 страницъ) исторію развитія Кантовской теоріи познанія и 2) краткую (10 страницъ) исторію появленія «Критики Чистаго Разума». Въ послѣднемъ отдѣлѣ Адикесъ высказываетъ, что «Критика Чистаго Разума» стоитъ какъ бы изъ трехъ слоевъ, возникшихъ въ различное время: 1) Основнымъ слоемъ послужилъ короткій очеркъ, который отличался прежде ясностью и стройностью изложенія и въ которомъ въ главныхъ чертахъ были затронуты и приведены во взаимную связь почти всѣ вопросы возникшей изъ него Критики. Этотъ «Краткій Очеркъ» (Kurzer Abriss) былъ написанъ въ продолженіе 4—5 мѣсяцевъ *). 2) Въ этомъ очеркѣ были вставлены различныя замѣтки, которыя дѣлалъ Кантъ во время своихъ подготовительныхъ работъ, и уже готовыя, болѣе или менѣе законченныя рѣшенія отдѣльныхъ задачъ. 3) Наконецъ, сюда присоединились позднѣйшія дополнительныя вставки, поясненія и т. п.; нѣкоторыя мѣста были выброшены, другія же или переставлены, или взаимно приспособлены другъ къ другу. Въ «Введеніи» же Адикесъ даетъ и перечень мѣстъ «Критики».

*) Къ нему-то преимущественно Адикесъ и относитъ слова Канта, находящіяся въ письмѣ къ Мендельсону отъ 18 авг. 1783 г., гдѣ Кантъ говоритъ, что онъ свои двѣнадцатилѣтнія размышленія изложилъ въ 4 или 5 мѣсяцевъ «съ величайшимъ вниманіемъ къ содержанію и малой заботливостью объ изложеніи».

относящихся къ каждому изъ этихъ слоевъ, и пробуетъ оправдать свою гипотезу данными изъ біографіи Канта. Тутъ же онъ указываетъ (но еще не примѣняетъ къ дѣлу) и тѣ (между прочимъ и чисто филологическіе) признаки, которые при тщательномъ изученіи текста «Критики» должны служить средствомъ для раздѣленія ея составныхъ слоевъ. Текстъ же «Критики» онъ снабжаетъ двумя родами подстрочныхъ примѣчаній: одни изъ нихъ назначены для раздѣленія слоевъ «Критики» (здѣсь-то и примѣняются указанные въ «Введеніи» пріемы); другія же назначены лишь для поясненія смысла соотвѣтствующихъ мѣстъ «Критики». Для той же цѣли назначены и примѣчанія на поляхъ: ихъ содержаніе образуетъ краткій конспектъ и анализъ хода мыслей «Критики». Всѣ эти особенности дѣлаютъ изданіе Адикеса въ высшей степени удобнымъ для учащихся: даже выдѣленіе «Краткаго Очерка», и то помогаетъ лучшему пониманію и усвоенію содержанія Критики, какова бы ни была гипотеза Адикеса сама по себѣ: вѣдь къ составу «Краткаго Очерка» онъ вынужденъ отнести самые главные пункты Критики.

Б. Эрдманъ уже въ четвертый разъ отпечаталъ, все болѣе и болѣе улучшая, свое стереотипное, снабженное недурнымъ портретомъ Канта, изданіе «Критики Чистаго Разума» (4-е изд. въ 1889 г.). Особенности этого изданія таковы: 1) Небрежно корректированный текстъ собственныхъ изданій Канта исправленъ съ педантической тщательностью, можетъ быть, даже нѣсколько излишней: Куно-Фишеръ насмѣшливо отозвался, что, «по мнѣнію Эрдмана, Кантовская филологія оказывается искусствомъ не только находить, но и создавать типографскія ошибки». 2) Старинная, задерживающая вниманіе читателя орѳографія Канта замѣнена современной. 3) Утомительно длинные періоды Канта при помощи небольшихъ измѣненій въ разстановкѣ знаковъ препинанія разбиты на болѣе короткіе. 4) Дешевизна изданія—2 марки, при довольно крупной печати.

Про всѣ изданія «Критики Чистаго Разума» нужно сдѣлать еще одно замѣчаніе. Въ изданіяхъ «Критики», выпущенныхъ самимъ Кантомъ, текстъ перваго изданія значительно отличается отъ текста втораго, а всѣ послѣдующія изданія перепечатывались дословно со втораго, (даже съ сохраненіемъ его пагинаціи). Въ первомъ изданіи, какъ извѣстно, трансцендентально-идеалистическая точка зрѣнія выдержана гораздо строже, чѣмъ во второмъ, въ которомъ черезчуръ сильно (чуть не до явнаго

противорѣчія съ цѣлымъ «Критики») подчеркнуты реалистическія убѣжденія Канта; за то самъ Кантъ, отчасти вслѣдствіе этого подчеркиванія незамѣченныхъ у него нѣкоторыми рецензентами *) убѣжденій, отчасти же и потому, что дѣйствительно сдѣлалъ во второмъ изданіи нѣкоторыя улучшенія **), думалъ, что оно гораздо лучше выражаетъ его убѣжденія. Въ виду всего сказаннаго, въ новыхъ изданіяхъ можно поступать двоякимъ образомъ: или сдѣлать основнымъ текстомъ текстъ перваго Кантовскаго изданія, а отличія втораго отмѣтить въ видѣ дополненій, примѣчаній и т. п., или же, наоборотъ, положить въ основу текстъ втораго изданія. Розенкранцъ и Кербахъ въ своихъ изданіяхъ слѣдуютъ первому способу, а Гартенштейнъ, Кирхманъ и Эрдманъ—всегда второму.

Наконецъ, отмѣтимъ изданіе «Критики Способности Сужденій» Б. Эрдмана, 2-е издан. въ 1884 г., съ обстоятельнымъ введеніемъ, тщательно редактированное и очень дешевое (2 марки).

II. Переводы сочиненій Канта.

а) **Русскіе переводы**. На русскомъ языкѣ переводовъ Кантовскихъ сочиненій очень мало и, кромѣ Prolegomen'ъ, они въ общемъ неудовлетворительны. А это въ высшей степени жаль. Не говоря уже о томъ, что у насъ сравнительно мало распространено знаніе иностранныхъ языковъ, переводы полезны даже и для множества лицъ, которыя хорошо знаютъ иностранные языки. Философскія мысли отличаются той особенностью, что онѣ могутъ быть вполнѣ поняты и болѣе или менѣе прочно усвоены (т. е. оказать вліяніе на наши возрѣнія) только въ томъ случаѣ, если онѣ уже облечены въ удачно подобранныя выраженія роднаго языка, или же—если читатель иностраннаго сочиненія самъ въ силахъ быстро сдѣлать это во время чтенія. Но не всѣ обладаютъ подобной способностью. Конечно, она постепенно развивается, но не иначе, какъ путемъ болѣе и болѣе глубокаго изученія философіи. А не подлежитъ сомнѣнію, что основательно изучать философію

*) Гарве см. выше стр. 192 о Prolegomena'хъ.

**) Напримѣръ, въ изложеніи Дедукціи Категорій почти исчезло сходство съ психологическимъ изслѣдованіемъ и яснѣе выступилъ на видъ ея гносеологическій характеръ.

можно только путемъ знакомства съ сочиненіями выдающихся философовъ. Прибавимъ къ сказанному, что чрезъ посредство переводовъ неизбѣжно станетъ развиваться и дѣлаться общеизвѣстнымъ русскій философскій языкъ; и для насъ станетъ яснымъ, что переводы важнѣйшихъ философскихъ сочиненій на русскій языкъ должны сильно содѣйствовать развитію русской философіи. Поэтому въ высшей степени желательно, чтобы русскіе любители философіи, которые поставлены въ невозможность или не хотятъ заниматься собственными изслѣдованіями по философіи, посвятили бы свои силы переводамъ. Вѣдь эта дѣятельность доступна и провинціальной интеллигенціи, не имѣющей подъ руками научныхъ библіотекъ, и всѣмъ тѣмъ, кому множество обязанностей не даетъ возможности на нѣкоторое время сосредоточить все свое вниманіе на одномъ вопросѣ (въ такомъ положеніи—большинство женщинъ, получившихъ высшее образованіе, учителей и т. д.): переводы могутъ быть исполняемы урывками и при помощи незначительнаго числа легко доступныхъ пособій. Разумѣется, это трудъ не громкій, не дающій автору ученаго имени, но за то такой, по совершеніи котораго никогда не придется мучиться надъ вопросомъ — будетъ-ли онъ для кого-нибудь полезенъ, кромѣ самого автора. Нужно только хоть немного позаботиться о правильности перевода: ознакомиться съ мыслями даннаго писателя вообще, а также и чрезъ чтеніе русской литературы, оригинальной и переводной, касающейся этого вопроса (чтобы сдѣлать свой языкъ болѣе гибкимъ для передачи переводимыхъ мыслей, узнать уже установившіеся у насъ термины и т. д.). Крайне полезно при этомъ постоянно сравнивать свой переводъ хоть съ однимъ изъ переводовъ на другіе языки (при этомъ часто вскрываются ошибки или получается болѣе глубокое пониманіе даннаго мѣста); не мѣшаетъ даже сравнивать и съ русскими неудачными переводами (чтобы избѣгнуть тѣхъ же ошибокъ).

Изъ сочиненій Канта на русскомъ языкѣ существуютъ только слѣдующія:

Кантово основаніе для метафизики нравовъ. Перев. съ нѣмецк. *А. Рубанъ.* Николаевъ, 1804 г. Переводъ, очевидно, устарѣлый.

Критика Чистаго Разума. Перев. *М. И. Владиславлева.* Съ предисловіемъ о жизни и философіи Канта. Спб., 1867 г. Хотя сразу замѣтно, что переводчикъ тщательно обдумалъ свою работу (напримѣръ, установилъ и твердо выдержалъ въ общемъ

довольно удачную терминологію и т. п.) и хорошо подготовился къ ней, но переводъ вышелъ неровнымъ; какъ будто бы нужно было его окончить во что бы то ни стало къ опредѣленному сроку. Нѣкоторыя мѣста переведены вполнѣ удовлетворительно; въ другихъ встрѣчаются довольно часто сравнительно небольшія неточности; наконецъ, есть такія мѣста, въ которыхъ число и значеніе неточностей доходитъ до того, что почти превращаетъ переводъ въ пересказъ. Это изданіе уже давно разошлось и сдѣлалось библіографической рѣдкостью.

Критика практическаго разума и основоположеніе къ метафизикѣ нравовъ, полный переводъ съ примѣчаніями и приложеніемъ краткаго очерка практической философіи *Н. Смирнова.* Спб. 1879. Плохой переводъ и долженъ быть замѣненъ новымъ. Къ тому же онъ или весь разошелся, или близокъ къ этому.

Пролегомены ко всякой будущей метафизикѣ, могущей возникнуть въ смыслѣ науки. Перев. *Влад. Соловьева* съ приложеніемъ «Критики Кантовской философіи Куно-Фишера» въ переводѣ *Н. А. Иванцова.* (Изданіе Московскаго Психологическаго Общества. Изданіе 1-е. Москва, 1889 г., 2-е изданіе безъ приложенія тамъ же 1893 г.). Про этотъ переводъ можно сдѣлать только мелкія замѣчанія, напримѣръ: желательно было бы, чтобы нѣкоторые термины были замѣнены другими и т. п.

Ради полноты упомянемъ и о малодоступномъ переводѣ сочиненія Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, напечатанномъ подъ заглавіемъ: «Замѣчанія о чувствахъ высокаго и прекраснаго. Канта». Этотъ анонимный переводъ хотя и сдѣланъ съ французскаго перевода (о чемъ заявлено на оберткѣ), все-таки довольно вѣрно передаетъ мысли Канта, но онъ почему-то изданъ въ Германіи (въ 1862 г.; складъ въ Лейпцигѣ, въ «Центральномъ книжномъ магазинѣ для славянскихъ странъ Вольфганга Гергарда»). Поэтому въ Россіи онъ почти никому неизвѣстенъ; даже такой усердный библіографъ философіи, какъ г. Колубовскій, не упомянулъ о немъ въ своемъ переводѣ «Исторіи Новой Философіи» Ибервега.

Вотъ и все, что существуетъ на русскомъ языкѣ.

b) **Французскіе и англійскіе переводы.** Въ виду того, что французскій языкъ у насъ извѣстенъ болѣе другихъ иностранныхъ, обратимъ особое вниманіе на французскіе переводы, не ручаясь однако за полноту нашего списка, а въ заключеніе упомянемъ и объ англійскихъ.

Critique de la raison pure: два перевода: a) Tissot; 3 vol. 1864. и b) Barni. *Critique du jugement*, suivi des observations sur le sentiment du beau et du sublime trad. Barni, 1846. *Critique de la raison pratique* два перевода: a) procédé des fondements de la métaphysique des moeurs trad p. Barni 1848. b) trad. par Picavel 1888, съ предисловіемъ, посвященнымъ изслѣдованію вопроса, въ какое время и какъ распространилась кантовская философія во Франціи. Поэтому въ немъ много данныхъ о старинныхъ французскихъ переводахъ Канта и о сочиненіяхъ о немъ. Дополненіемъ къ этому изслѣдованію служитъ замѣтка De l'intraduction en France de la philosophie de Kant Par Joyau въ Revue Philosophique, 1893. № 7. *Eléments métaphysiques de la doctrine de la vertu* trad. Barni, 1855. *Principes métaphysiques de la morale.* 3-ème éd. française. Сюда входятъ еще: 1) *Du fondement de la métaphysique des moeurs*; 2) *De la pédagogie*; 3) *De divers fragments.* trad. Tissot, 1854. *Logique*, suivie de fragments du même auteur rélatifs à la logique. trad, *Tissot.* 2 ed. 1862. *La religion dans les limites de la raison* trad. Trullard avec une lettre adressée au traducteur par Quinet. 1841. *Anthropologie*, suivie de divers fragments: 1) *Sur Swedenborg* (1758); 2) *Essai sur les maladies de l'esprit*; 3) *Rêves d'un homme qui voit des esprits expliqués par les rêves de la métaphysique*: 4) *De la superstition et de ses remèdes*; 5) *A. Sømmering. De l'organe de l'âme*; 6) *De l'empire de l'esprit sur les sentiments maladifs par la seule volonté de les maîtriser.* Trad. par Tissot 1863. *Leçons de Métaphysique* éd. par Poelitz. trad. Tissot, 1843. *Mélanges de logique*: Въ нихъ заключается переводъ слѣдующихъ сочиненій Канта: 1) Principiorum Metaphysicorum nova dilucidatio; 2) Трактатъ объ отрицательныхъ величинахъ; 3) Объ употребленіи телеологическихъ принциповъ въ философіи; 4) Письма къ Ламберту; 5) De Mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis; 6) О человѣческихъ расахъ; 7) Что значитъ оріентироваться въ мышленіи? Переводъ Tissot. *Principes métaphysiques de la science de la nature* съ большимъ введеніемъ, заключающимъ въ себѣ: 1) Краткое изложеніе теоріи знанія Канта; 2) Кантовской метафизики природы; 3) Характеристику натурфилософскихъ взглядовъ Канта до и послѣ написанія Критики Чистаго Разума; 4) Характеристику отношеній Канта къ Ньютону; 5) Краткое изложеніе содержанія посмертнаго сочиненія Канта: Переходъ отъ мет. началъ естествознанія къ физикѣ (т. е. рукописи Краузе), trad. Aud-

ler et Chavanne, 1891. *Traité de pédagogie*, préface et notes par Raymond Thanin, trad. Barni. *Prolegomenes à toute métaphysique future.* 2 перевода: a) Tissot, 1865, съ приложеніемъ перевода слѣдующихъ статей Канта: 1) Полемика Канта съ Эбергардомъ (1790); 2) О прогрессѣ въ метафизикѣ со временъ Лейбница и Вольфа; 3) О философіи вообще. b) Trad. par les élèves d'Ecole normale supérieure, 1891. Переводчики имѣли въ виду исправить переводъ Тиссо. *Principes métaphysiques du droit*, trad. Tissot, 2 éd. 1853. Съ приложеніемъ перевода статей: 1) Проекта о вѣчномъ мірѣ; 2) Что такое просвѣщеніе? 3) Объ отношеніи теоріи къ практикѣ,—и статьи Меллина. *Всеобщая исторія и теорія неба.* 2 первыя части ея переведены въ приложеніи къ книгѣ Вольфа: Les hypothèses cosmogoniques. *Idée de ce que pourrait être une histoire universelle dans les vues d'un citoyen du monde*, trad. Villers. 1798.

Англійскіе переводы Канта: *Critique of pure reason*, три перевода: a) Bohn's philosophical Library. Translated by J. M. D. Meiklejohn. 1872. b) Max Muller. 1881. c) Stirling: Text-book to Kant: *Aesthetic*, *Categories*, *Schematism*, translation, reproduction, commentary, index with biographical sketch. 1881. Edinbourgh, Oliver and Boyd Tweeddale court. *Prolegomena and Metaphysical Foundations of Natural Science.* With biography and Memoir by E. Belfort Bax.. 1883. *Logic.* Trans. by Richardson 1818. *Metaphysic of Ethics* by Semple. Это переводъ «Основоположенія къ метафизикѣ нравовъ» и отрывковъ другихъ этическихъ сочиненій. 1-е изд. въ 1836 г.; 2-е же изд. безъ приложеній въ 1869 г. *Critic of practical reason and other works of the theory Ethics* by Abbot. 3 изд. 1883 г.

III. Литература о Кантѣ.

По справедливому выраженію Файгингера, со времени появленія «Критики Чистаго Разума» почти нѣтъ ни одного философскаго сочиненія, которое такъ или иначе не затронуло бы Канта. Поэтому, нѣтъ никакой возможности перечислить всѣ сочиненія, въ которыхъ мысли Канта разъясняются, подтверждаются или опровергаются. Но даже литература, посвященная исключительно Канту, сдѣлалась почти необозримой; да и нѣтъ надобности въ такомъ изданіи, какъ наше, приводить все то, что было написано о Кантѣ. Желающіе могутъ найти самый полный списокъ литературы о

Кантѣ въ послѣднемъ (7-мъ) изданіи Исторіи Новой Философіи Ибервега, издаваемой Гейнце. (Въ переводѣ г. Колубовскаго, изданномъ въ Спб. въ 1890 г. и составленномъ по 7-му изданію, выпущены только мелкія брошюры). Спеціально же для «Критики Чистаго Разума» и возбуждаемыхъ ею вопросовъ необыкновенно богатый, повидимому, вполнѣ исчерпывающій перечень литературы даетъ Файгингеръ въ своемъ Kommentar zur Kants Kritik der reinen Vernunft, первый томъ котораго вышелъ въ 1881 г., а второй въ 1892 г. Довольно большой перечень важнѣйшихъ сочиненій (въ томъ числѣ и популярныхъ, особо отмѣченныхъ) даетъ Фалькенбергъ въ Исторіи Новой Философіи— русскій переводъ Спб. 1894 г. Мы же ограничимся здѣсь лишь перечнемъ русской литературы и тѣмъ перечнемъ важнѣйшихъ иностранныхъ произведеній, который рекомендуетъ Виндельбандъ въ своей Geschichte der Philosophie 1892 г.

а) **Русская литература.** Важнѣйшее сочиненіе—3-й и 4-й томы Исторіи Новой Философіи *Куно-Фишера*, перев. Н. Н. Страхова, Спб. 1864 г. *С. Гогоцкій*, Критическій взглядъ на философію Канта, Кіевъ, 1847, см. также его философскій лексиконъ, т. III, 41—89. *П. Д. Юркевичъ*, Разумъ по ученію Платона и опытъ по ученію Канта, ученыя зап. моск. унив. 1866 и отдѣльно. *И. Панаевъ*, Розыскатели истины о Кантѣ, Фихте, Якоби 2 т. Спб. 1878. *А. А. Козловъ*, Генезисъ теоріи пространства и времени Канта, Кіевъ 1884 (а прежде—въ Кіев. унив. изв. 1882—1884 гг.). *Архіеп. Никаноръ*, Позитивная философія и сверхчувственное бытіе, т. III. Спб. 1888 (весь томъ посвященъ Канту). *А. Волынскій*, Критическіе и догматическіе элементы въ философіи Канта, «Сѣв. Вѣстн.» 1889, 7, 9—12. *Н. П. Ляпидевскій*, Правовыя идеи Эммануила Канта, Моск. унив. изв. 1870, № 2, стр. 14—44 (въ приложеніи). *Скворцовъ*, Критическое обозрѣніе Кантовой религіи въ предѣлахъ одного разума, «Ж. М. Н. Пр.», ч. 17, и отдѣльно. Спб. 1837. *А. Кириловичъ*, Ученіе Канта о радикальномъ злѣ, «Вѣра и Разумъ», 1891 г., №№ 15 и 16. *Г. Челпановъ*, Къ вопросу объ апріорности и врожденности въ современной философіи. Въ Кіевскихъ универс. извѣст. 1892 г. *М. Д. Муретовъ*, Герменевтическая теорія Канта, «Богосл. Вѣстн.», 1892 г., *М. И. Каринскій*, Объ истинахъ самоочевидныхъ. Въ «Журн. Мин. Нар. Просв.», начиная съ № 2, 1893 г. и отдѣльнымъ изданіемъ. Спб. 1894 г. Всеподданнѣйшее прошеніе Иммануила Канта. Московскія Вѣдомости 1893 г. № 97. Русскія

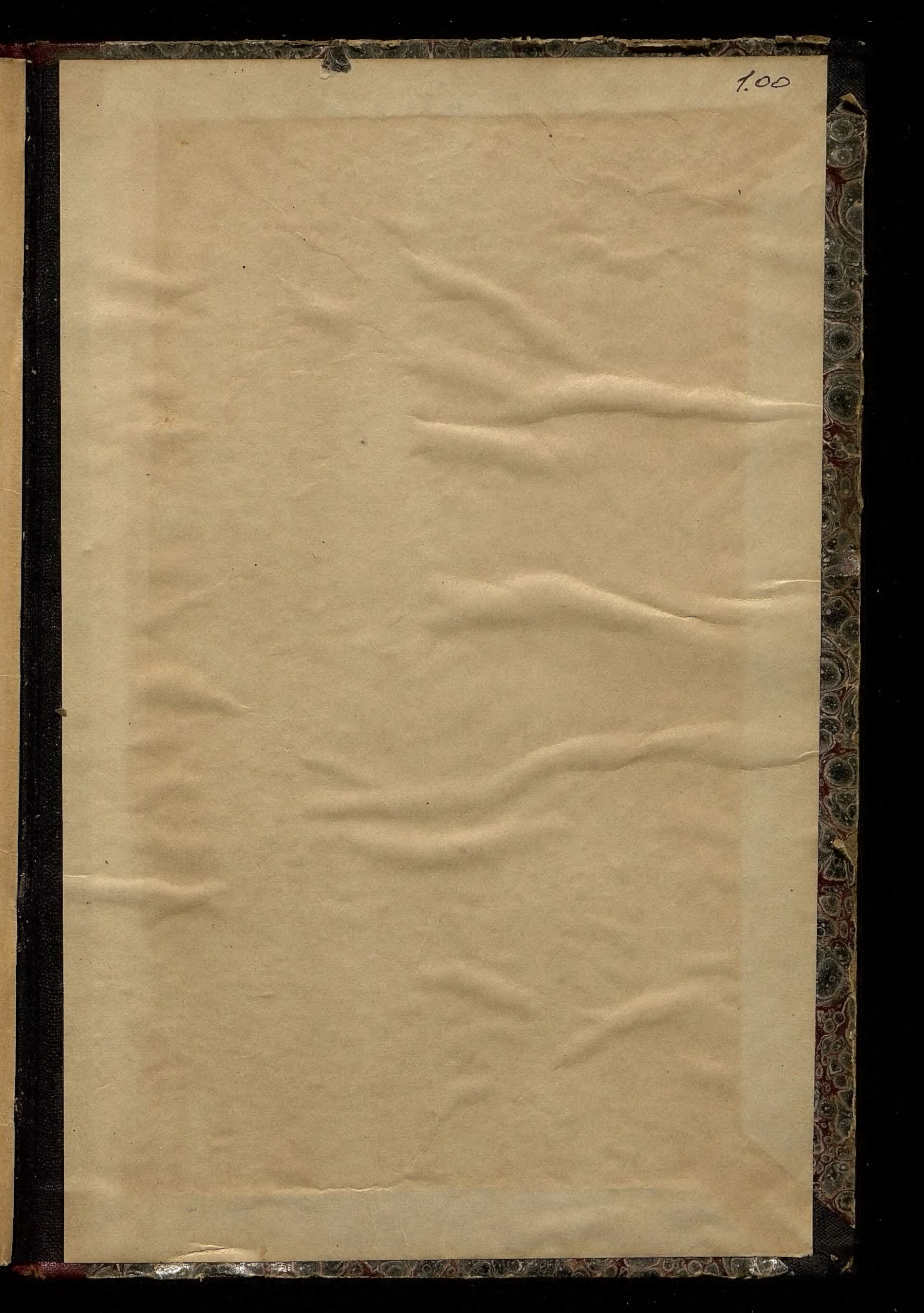
Вѣд. № 102 и Недѣля № 16 въ томъ же году. *А. Кирилловичъ.* Ученіе Канта о церкви. «Вѣра и Разумъ», 1893, №№ 13, 14 и 15. *Его же.* Ученіе Канта объ оправданіи. (Изложеніе и разборъ). Рядъ статей въ «Богословскомъ Вѣстникѣ» за 1893 и 1894 гг. *Архимандритъ Антоній,* Нравственное обоснованіе важнѣйшаго христіанскаго догмата. «Богословскій Вѣстникъ». 1894 г. № 3. *М. Филипповъ.* Иммануилъ Кантъ, его жизнь и философская дѣятельность. Спб. 1893 г. («Жизнь замѣчательныхъ людей», изд. Павленкова). *Алексѣй Введенскій.* Вопросы философіи и психологіи, 1894, Мартъ, стр. 266. *Обзоръ книгъ* (М. Каринскій. Объ истинахъ самоочевидныхъ.—Отзывъ Алексѣя Введенскаго объ этой книгѣ). *В. Серебренниковъ.* Новая книга о философіи Канта. «Вопр. Филос. и Псих.», 1894 г., кн. 3. *Александръ Введенскій.* О Кантѣ дѣйствительномъ и воображаемомъ, комментаріи къ Критикѣ Чистаго Разума по поводу книги Каринскаго Объ Истинахъ Самоочевидныхъ. Вопр. Филос. и Психол. 1894 г. кн. 5.

Кромѣ того, имѣютъ близкое отношеніе къ Канту по степени обращаемаго на него вниманія: *М. Каринскій.* Критическій обзоръ послѣдняго періода германской философіи. Спб. 1873 г. *Альб. Ланге.* Исторія Матеріализма, перев. Н. Н. Страхова, Спб 1881 и 1883 г., особенно важенъ 2-й томъ. *Александръ Введенскій.* Опытъ построенія теоріи матеріи на принципахъ критической философіи. Ч. I. Элементарный очеркъ критической философіи, историческій обзоръ важнѣйшихъ ученій о матеріи (отъ Декарта, кончая Кантомъ), ученіе о силахъ. Спб. 1888 г. *Николай Ланге.* Исторія нравственныхъ идей XIX вѣка. Ч. I. Нѣмецкія ученія Спб. 1888 г. *Александръ Введенскій.* О видахъ вѣры въ ея отношеніяхъ къ знанію. Вопросы Филос. и Психол. 1893 г. кн. 5 и 1894 г. кн. 1 и отдѣльно—Москва 1894 г. *Н. Гротъ* О времени. Вопросы Фил. и Псих. 1894 г., кн. 3, 4 и 5.

b) **Иностранная литература.** I) Сочиненія, касающіяся философіи Канта или ея различныхъ частей: *Reinhold.* Briefe über die Kantische Philosophie. 1790 и слѣд. *Cousin.* Leçons sur la philosophie de Kant. 1842. *Desdouits.* La philosophie de Kant, d'après les trois critiques. 1876. *Cairds.* The philosophy of Kant. 1876. *Cantoni.* Em. Kant. Milano. 1879—1884. *Wallace.* Kant. Oxford. 1882. *Meyer.* Kants Psychologie. 1876. II) По теоретической философіи: *Schmid.* Kritik der reinen Vernunft im Grundrisse. 1786. *Cohen.* Kants Theorie der Erfahrung, 2-е изд 1885 г. *Hölder*

Darstellung der Kantischen Erkenntnisstheorie. 1873. *Stadler.* Die Grundsätze der reinen Erkenntnisstheorie in der Kantischen Philosophie. 1876. *Volkelt.* Kant's Erkenntnisstheorie nach ihren Grundprincipien analysirt. 1879. *Pfleiderer.* Kantischer Kriticismus und englische Philosophie. 1881. *Hutchinson Stirling.* Text-book to Kant. 1881. Turbiglio. Analisi, storia, critica della Critica della ragione pura. 1881. *Morris,* Kant's critique of pure reason. 1882. *Staudinger.* Noumena. Darmstadt. 1884. III) По практической философіи: *Cohen.* Kants Begründung der Ethik. 1877. *Arnoldt.* Kants Idee vom höchsten Gute. 1874. *Pünjer.* Die Religionsphilosophie Kant's. 1874. IV) По эстетической философіи: *Stadler.* Kant's Teleologie. Berlin. 1874. *Cohen.* Kant's Begründung der Aesthetik. 1889.

Въ заключеніе прибавимъ, что самую подробную біографію Канта, написанную Шубертомъ, составляетъ XI томъ изданія Розенкранца и Шуберта. Для изученія же хода развитія Кантовской философіи могутъ быть указаны слѣдующія сочиненія: *Paulsen,* Versuch einer Entwickelungsgeschichte der Kantischen Erkenntnisstheorie. 1875. *B. Erdmann.* Kants Kriticismus in der I und II, Aufl. der Kr. d. r. V. 1878. *Vaihinger.* Kommentar zu Kants Krit. d. r. V. I B. 1881. *Hartmann,* Kants Erkenntnisstheorie und Metaphysik in den vier Perioden ihrer Entwickelung. 1894.


1.00

